

DIE EVIDENZ GOTTES IM MYTHOS

Schellings Spätphilosophie und die Theologie

Inauguraldissertation

zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doktors der Theologie
der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

vorgelegt von
Walter Schöpsdau
aus Contwig/Pfalz

1972

DIE EVIDENZ GOTTES IM MYTHOS

Schellings Spätphilosophie und die Theologie

Inauguraldissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doktors der Theologie
der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

vorgelegt von
Walter Schöpsdau
aus Contwig/Pfalz



Zum Druck genehmigt am 12. Dezember 1972

Der Dekan: Prof. D. Dr. Manfred Mezger

Berichterstatter: Prof. Dr. Ulrich Mann
Prof. Dr. Dietrich Ritschl

INHALT

Meinen Eltern
und
meiner Frau

1. Einleitung	1
2. Kapitel I	10
3. Kapitel II	20
4. Kapitel III	30
5. Kapitel IV	40
6. Kapitel V	50
7. Kapitel VI	60
8. Kapitel VII	70
9. Kapitel VIII	80
10. Kapitel IX	90
11. Kapitel X	100
12. Kapitel XI	110
13. Kapitel XII	120
14. Kapitel XIII	130
15. Kapitel XIV	140
16. Kapitel XV	150
17. Kapitel XVI	160
18. Kapitel XVII	170
19. Kapitel XVIII	180
20. Kapitel XIX	190
21. Kapitel XX	200
22. Kapitel XXI	210
23. Kapitel XXII	220
24. Kapitel XXIII	230
25. Kapitel XXIV	240
26. Kapitel XXV	250
27. Kapitel XXVI	260
28. Kapitel XXVII	270
29. Kapitel XXVIII	280
30. Kapitel XXIX	290
31. Kapitel XXX	300
32. Kapitel XXXI	310
33. Kapitel XXXII	320
34. Kapitel XXXIII	330
35. Kapitel XXXIV	340
36. Kapitel XXXV	350
37. Kapitel XXXVI	360
38. Kapitel XXXVII	370
39. Kapitel XXXVIII	380
40. Kapitel XXXIX	390
41. Kapitel XL	400
42. Kapitel XLI	410
43. Kapitel XLII	420
44. Kapitel XLIII	430
45. Kapitel XLIV	440
46. Kapitel XLV	450
47. Kapitel XLVI	460
48. Kapitel XLVII	470
49. Kapitel XLVIII	480
50. Kapitel XLIX	490
51. Kapitel L	500
52. Kapitel LI	510
53. Kapitel LII	520
54. Kapitel LIII	530
55. Kapitel LIV	540
56. Kapitel LV	550
57. Kapitel LVI	560
58. Kapitel LVII	570
59. Kapitel LVIII	580
60. Kapitel LIX	590
61. Kapitel LX	600
62. Kapitel LXI	610
63. Kapitel LXII	620
64. Kapitel LXIII	630
65. Kapitel LXIV	640
66. Kapitel LXV	650
67. Kapitel LXVI	660
68. Kapitel LXVII	670
69. Kapitel LXVIII	680
70. Kapitel LXIX	690
71. Kapitel LXX	700
72. Kapitel LXXI	710
73. Kapitel LXXII	720
74. Kapitel LXXIII	730
75. Kapitel LXXIV	740
76. Kapitel LXXV	750
77. Kapitel LXXVI	760
78. Kapitel LXXVII	770
79. Kapitel LXXVIII	780
80. Kapitel LXXIX	790
81. Kapitel LXXX	800
82. Kapitel LXXXI	810
83. Kapitel LXXXII	820
84. Kapitel LXXXIII	830
85. Kapitel LXXXIV	840
86. Kapitel LXXXV	850
87. Kapitel LXXXVI	860
88. Kapitel LXXXVII	870
89. Kapitel LXXXVIII	880
90. Kapitel LXXXIX	890
91. Kapitel LXXXX	900
92. Kapitel LXXXXI	910
93. Kapitel LXXXXII	920
94. Kapitel LXXXXIII	930
95. Kapitel LXXXXIV	940
96. Kapitel LXXXXV	950
97. Kapitel LXXXXVI	960
98. Kapitel LXXXXVII	970
99. Kapitel LXXXXVIII	980
100. Kapitel LXXXXIX	990
101. Kapitel LXXXXX	1000

I N H A L T

Seite

Literaturverzeichnis

1. TEIL: THEOLOGIE IM SCHATTEN DES DEUTSCHEN IDEALISMUS	1
1. Kapitel: Primat des Ethischen	5
2. Kapitel: Primat des Ontologischen	23
2. TEIL: SCHELLINGS PHILOSOPHISCHE THEOLOGIE ZWISCHEN KANT UND HEGEL	39
1. Kapitel: Der Gottesbegriff der modernen Subjektivität	41
2. Kapitel: Philosophische Theologie und das Ende der Ontotheologie	59
A) Kants moralische Theologie	70
B) Hegels Ontotheologik	77
3. Kapitel: Schellings Weg zwischen Kant und Hegel	93
A) Sein contra Sollen	103
1) Philosophie des Ich	104
2) Naturphilosophie	109
3) Das System des transzendentalen Idealismus	114
4) Identitätsphilosophie	124
5) Der Ertrag: Ablehnung des Moralismus	130
B) Freiheit contra Dialektik	137
1) Freiheitslehre und Weltalterspekulation	141
2) Kritik an Hegel	160
3) Der ontologische Gottesbeweis	167
4) Der Ertrag: Negative und positive Philosophie	174

3. TEIL: SCHELLINGS PHILOSOPHIE DER MYTHOLOGIE UND DER OFFENBARUNG	189
1. Kapitel: Die Konstruktion des Gottesbegriffs in der positiven Philosophie	191
A) Der Rückstieg in den Begriff des voll- kommenen (absoluten) Geistes	196
B) Der Selbsterweis Gottes als des absoluten Geistes	215
1) Gott als der absolute Geist	221
2) Die Schöpfung als Uni-versio	228
3) Die Trinität	234
4) Der Abfall des Ich	237
2. Kapitel: Die Evidenz Gottes im Mythos	245
A) Der Monotheismus	245
B) Die historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (XI 1-252)	250
C) Der mythologische Prozeß und die Offen- barung	262
3. Kapitel: Das theologische Problem der Schel- lingschen Spätphilosophie	275
A) Die theologische Voraus-setzung der positi- ven Philosophie	275
B) Das Problem der Schellingschen Mythologie	293
C) Zusammenfassung	307
ANMERKUNGEN	310

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

1) Werkausgaben

- G. W. F. HEGELs Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu herausgegeben von E. Moldenhauer und K. M. Michel (Suhrkamp Werkausgabe). Frankfurt/M. 1969-1971
- G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von J. Hoffmeister (Philosophische Bibliothek Meiner Bd. 114). 6. Aufl. Hamburg 1952
- G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hrsg. von F. Nicolini und O. Pöggeler (Philosophische Bibliothek Meiner Bd. 33). 6. Aufl. Hamburg 1959
- HEGELs Theologische Jugendschriften. Hrsg. von H. Nohl. Tübingen 1907
- F. H. JACOBI. Werke. Hrsg. von F. Roth und F. Köppen. 6 Bände 1812-1825. Reprogr. Nachdruck Darmstadt 1968
- I. KANT. Werke in zehn Bänden. Hrsg. von W. Weischedel. Darmstadt 1968
- SCHELLINGs Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter. Münchner Jubiläumsdruck in 6 Hauptbänden und 6 Ergänzungsbänden. München 1927-1954. Unveränd. Nachdruck 1958 ff
- F. W. J. v. SCHELLING, Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen hrsg. von M. Schröter. München 1946. Unveränd. Nachdr. 1966 (zit. als WA)
- SCHELLINGs Systemprogramm. Abdruck bei H. Zeltner, Schelling, S. 65-67
- Aus SCHELLINGs Leben. In Briefen. Hrsg. von G. L. Plitt. Bd. 1-3. Leipzig 1869-1870 (zit.: Plitt)

FICHTE-SCHELLING. Briefwechsel. Hrsg. u. eingel. von W.
Schulz (Theorie 1 Suhrkamp). Frankfurt/M. 1968

Schellings Werke werden nach der Zählweise der Münchener Jubiläumsausgabe mit den römischen Bandzahlen der Originalausgabe zitiert, die 2. Abteilung Bd. 1-4 als Bd. XI-XIV. Die Orthographie wurde der heute üblichen angeglichen. Hervorhebungen wurden (vor allem auch bei Hegel) gelegentlich ausgelassen.

2) Literatur

A. ALLWOHN, Der Mythos bei Schelling. Kant-Studien Ergänzungsheft Nr. 61. Berlin 1927

ders., Schellings Philosophie der Mythologie in ihrer Bedeutung für das Mythosverständnis der Gegenwart. In: Zeitschrift f. phil. Forschung 1955, S. 177-181

H. U. v. BALTHASAR, Karl Barth. 2. Aufl. Köln 1962

H. BARTH, Die negative und die positive Philosophie. In: Studia Philosophica 1954, S. 225-238

K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik. Bd. I-IV, 4 (Fragment) Zürich 1932 ff

ders., Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes. 2. Aufl. Zürich 1958

H.-W. BARTSCH (Hrsg.) Kerygma und Mythos. Bd. I 4. Aufl. Bd. II. Hamburg 1960. 1952

E. BENZ, Schellings theologische Geistesahnen. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwiss. Klasse 1955 Nr. 3 (S. 231-306)

ders., Schelling. Werden und Wirken seines Denkens. Albae Vigiliae N. F. Heft XV. Zürich 1955

- L. van BLADEL, Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie. In: Schelling-Studien 1965, S. 49-82
- R. BULTMANN, Glauben und Verstehen. Bd. I 3. Aufl. Bd. II 2. Aufl. Bd. III Tübingen 1958.1958.1960
- W. R. CORTI, Die Mythopoesie des "Werdenden Gottes". In: Schelling-Studien 1965, S. 83-112
- G. J. DEKKER, Schellings letzte Wandlung. Phil. Diss. München 1927
- ders., Die Rückwendung zum Mythos (=Schellings letzte Wandlung, erweitert um zwei Kapitel). München und Berlin 1930
- F. DELEKAT, Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften. 3. Aufl. Heidelberg 1969
- F. DONAY, Der Einheitspunkt in Schellings Philosophie. Phil. Diss. Koblenz 1929
- I. A. DORNER, Über Schellings Potenzenlehre. In: Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. V. Gotha 1860, S. 101-156
- K. FISCHER, Schellings Leben, Werke und Lehre. 4. Aufl. Heidelberg 1923
- H. FUHRMANS, Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus. Neue deutsche Forschungen Abt. Philosophie, Bd. 36. Berlin 1940
- ders., Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806 bis 1821. Düsseldorf 1954
- ders., Die Philosophie der Weltalter. In: Studia Philosophica 1954, S. 162-178
- ders., Rezension von W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. In: Kant-Studien Bd. 48. 1956/57, S. 94-101
- ders., Rezension von E. Benz, Schelling. In: Kant-Studien Bd. 48. 1956/57, S. 101-102

- ders., Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie.
In: Kant-Studien Bd. 48. 1956/57, S. 302-323
- ders., Rezension von K. Jaspers, Schelling. In: Kant-Studien Bd. 48. 1956/57, S. 565-570
- ders., Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie. In: Schelling-Studien 1965, S. 9-47
- H.-G. GADAMER (Hrsg.) Heidelberger Hegel-Tage 1962. Hegel-Studien Beih. 1. Bonn 1964
- A. GEHLEN, Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften. Neuwied und Berlin 1965
- J. GLASSE, Barth zu Feuerbach. In: Ev. Theol. 1968, S. 459-485
- R. GRAY-SMITH, God in the Philosophy of Schelling. Diss. Philadelphia/USA 1933
- J. HABERMAS, Das Absolute und die Geschichte. Phil. Diss. Bonn 1954
- TH. HAERING, Hegel. Sein Wollen und Werk. Bd. I.II Leipzig und Berlin 1929.1938
- U. HEDINGER, Christus und die Götter Griechenlands. In: Ev. Theol. 1970, S. 97-110
- K. HEMMERLE, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie. Freiburg-Basel-Wien 1968
- D. HENRICH, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. 2. Aufl. Tübingen 1967
- M. HEIDEGGER, Sein und Zeit. 8. Aufl. Tübingen 1957
- ders., Vom Wesen des Grundes. 4. Aufl. Frankfurt/M. 1955
- ders., Was ist Metaphysik? 8. Aufl. Frankfurt/M. 1960
- E. HIRSCH, Die idealistische Philosophie und das Christentum. Ges. Aufsätze. Gütersloh 1926
- ders., Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europä-

ischen Denkens. Bd. IV 3. Aufl. Bd. V 3. Aufl. Gütersloh 1964.1964

K. JASPERS, Der philosophische Glaube (Neuausgabe Piper-Bücherei Bd. 188). München 1963

ders. - R. BULTMANN, Die Frage der Entmythologisierung. München 1954

ders., Schellings Größe und sein Verhängnis. In: Studia Philosophica 1954, S. 12-38

ders., Schelling. Größe und Verhängnis. München 1955

W. KASPER, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz 1965

K. KERÉNYI (Hrsg.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Darmstadt 1967

F. O. KILE, Die Theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit. Beih. IX der Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte. 1965

A. M. KOKTANEK (Hrsg.), Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag. München-Wien 1965

D. KRIKONIS, Die Entwicklung des Gottesbegriffs bei Schelling. Phil. Diss. Athen 1965

R. KRONER, Von Kant bis Hegel. Bd. I.II in einem Bd. 2. Aufl. Tübingen 1961

K. KRÜGER, Der Gottesbegriff der spekulativen Theologie. Berlin 1970

K. LÜTHI, Gott und das Böse. Eine biblisch-theologische und systematische These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und K. Barth. Zürich 1961

U. MANN, Theologische Religionsphilosophie im Grundriß. Hamburg 1961

ders., Das Christentum als absolute Religion. Darmstadt 1970

- ders., Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion. Stuttgart 1970
- J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung. 6. Aufl. München 1966
- G. MÜLLER, Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß. Zürich 1968
- W. MÜLLER-LAUTER, Konsequenzen des Historismus in der Philosophie der Gegenwart. In: ZThK 1962, S. 226-255
- H. PLESSNER, Das Identitätssystem. In: Studia Philosophica 1954, S. 68-84
- J. SALAQUARDA (Hrsg.), Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Mit Beiträgen von W. WEISCHEDEL, G. NOLLER, H.-H. GEYER, W. MÜLLER-LAUTER, W. PANNENBERG, R. W. JENSON. Berlin 1971
- H. J. SANDKÜHLER, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Stuttgart 1970 (darin Ergänzung u. Fortführung der Schneebergerschen Bibliographie bis 1969)
- G. SAUTER, Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion. Zürich-Stuttgart 1965
- H. SCHELSKY, Schellings Philosophie des Willens und der Existenz. In: G. GÜNTHER und H. SCHELSKY, Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins. Leipzig 1937, S. 47-108
- W. SCHMIED-KOWARZIK, Marx - Kierkegaard - Schelling. Zum Problem von Theorie und Praxis. In: Schelling-Studien 1965, S. 193-218
- R. SCHNEIDER, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen. Würzburg 1938
- H.-W. SCHÜTTE, Tod Gottes und Fülle der Zeit. In: ZThK 1969, S. 62-76
- W. SCHULZ, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. In: Studia Philosophica 1954,

S. 239-255 (zit.: *Studia Philosophica* 1954)

ders., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart 1955 (zit.: *Die Vollendung des Idealismus*)

ders., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen 1957

W. A. SCHULZE, *Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings*. In: *Zeitschr. f. phil. Forschung* 1957, S. 575-593

STUDIA PHILOSOPHICA Bd. XIV (= *Verhandlungen der Schelling-Tagung in Bad Ragaz vom 22. bis 25. Sept. 1954*). Basel 1954

W. SZILASI, *Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens*. In: *Studia Philosophica* 1954, S. 51-67

P. TILlich, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*. 1912. Neudruck in P. TILlich, *Ges. Werke I*. Stuttgart 1959

ders., *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*. In: *Zeitschr. f. phil. Forschung* 1955, S. 197-208

K. H. Volkmann-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin 1969

O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*. Bd. I.II. Neukirchen 1959. 1962

W. WEISCHEDEL, *Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse*. Darmstadt 1969

L. ZAHN, *Rezension von H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter*. In *Kant-Studien* Bd. 48. 1956/57, S. 570-574

H. ZELTNER, *Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem*. *Beiträge zur Philosophie* 20. 1931

ders., *Schelling*. Stuttgart 1954

ders., *Das große Welttheater*. In: *Schelling-Studien* 1965, S. 113-130

E r s t e r T e i l

THEOLOGIE IM SCHATTEN DES DEUTSCHEN IDEALISMUS

In seinem Buch "Die Methodenfrage der Theologie" hat G. Wingren unter anderem den Versuch unternommen, den Ansatz der Theologie K. Barths aus einer Befangenheit in der Fragestellung des 19. Jahrhunderts begreiflich zu machen¹. Unter dem Druck der liberalen Theologie, die das Erkenntnisproblem in den Vordergrund geschoben hatte, habe Barth den Akzent von der Religiosität des Menschen auf das souverän offenbarende Wort Gottes verlagert, damit aber den Boden seines Gegners gerade nicht verlassen. Hatte schon Ritschl Theologie nach dem Ende der "Metaphysik" treiben müssen, so war nun auch der Zusammenbruch des ethischen Konsensus - man denke an Nietzsche - in Rechnung zu stellen. Das Evangelium konnte nicht mehr ohne weiteres als Antwort auf menschliche Schuld erfahrung zur Geltung gebracht werden. Vielmehr mußte der dem Nihilismus eigene ethische Hohlraum eine Verschiebung des Schwerpunkts von der Schuldfrage auf die Erkenntnisfrage mit sich bringen: mittels der Dialektik von Zuspruch und Anspruch wird das "Gesetz" vom natürlichen Menschen, der nicht einmal in Form der ethischen Frage um Gott wissen kann, abgelöst und mit dem "Evangelium" identifiziert. Das Vorherrschen der Offenbarungsproblematik beweist nach Wingren, wie sehr Barth der Fragestellung der natürlichen Theologie und ihrem Ansatz beim Menschen verhaftet bleibt. Die neue Antwort, die gegeben werde, habe die Frage nicht modifiziert.

Solcher Betrachtung liegt die Einsicht zugrunde, daß die Funktion theologischer Begriffe keineswegs mit deren Aussagegehalt zusammenfällt. Wie die Debatte zwischen K. Barth und E. Brunner lehrt, vermag die theologische Diskussion so lange nicht fruchtbringend zu verlaufen, als nicht bis zur Funktionsanalyse fortgeschritten wird. Sie verflüssigt die Begriffe, die

innerhalb des Systems nicht mehr hinterfragt werden können. Die Erkenntnis der Fragestellung, aus der heraus gedacht wird, verschafft dem System historische Tiefenschärfe. Apodiktisch vorgetragene Problemstellungen werden in ihrer Bedingtheit durchschaubar, Verständigungsschwierigkeiten klären sich auf. Die Perspektive ermöglicht Kommunikation.

G. Wingren meinte, die Theologie K. Barths von der Prävalenz der Erkenntnisfrage her in den Griff bekommen zu können. In ihr erweise per negationem die Skepsis des 19. Jahrhunderts ihre Mächtigkeit. Es ist jedoch fraglich, ob diese Sicht zutrifft. Der imaginäre Gesprächspartner dieser Theologie, so will uns scheinen, ist nicht der müde Positivismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts, sondern der deutsche Idealismus. Das gilt nicht bloß für K. Barth, sondern auch für R. Bultmann und E. Brunner, bei denen das Thema des Erkennens als eigenes Problem durch einen mehr oder weniger grundsätzlichen Personalismus von vornherein abgeschnitten wird². Die Auseinandersetzung wird nicht mit der erkenntnistheoretischen Skepsis geführt, sondern mit deren geradem Gegenteil, dem deutschen Idealismus.

In ihm liegt ein Denken vor, dem Erkenntnis gerade kein Problem mehr bedeutet. Daß das Absolute in den Bereich des Denkens hereinfalle, war allen Idealisten gemeinsame Überzeugung. Ihren Entwürfen konnte die Theologie nicht einfach positivistisch das Faktum der Offenbarung entgegenstellen, als ob sie allein dem Denken seine Gewißheit zu geben vermöchte. War es doch z. B. Hegels Überzeugung, daß Wahrheit und Gewißheit erst da zusammenkämen, wo der Inhalt in seiner adäquaten Form erscheine, in der Philosophie, während der Religion aus diesem Grunde Gewißheit gerade abzusprechen sei³. Einer Philosophie, die beanspruchte, mit der christlichen Offenbarung endlich Ernst gemacht zu haben, und darum in der Feststellung gipfelte, daß "an Gott nichts Geheimen mehr" sei⁴, - einer solchen Philosophie war ja nicht mehr damit zu begegnen, daß dem endlichen Bewußtsein sein Angewiesensein auf Offenbarung ande-

monstriert wurde. Die Kritik ist denn auch anders verfahren. Sie hat ihrerseits das Thema des Erkennens und der Wahrheit in anderen, "theologisch" fundamentaleren Fragestellungen aufgehoben. Das absolute Wissen kommt dann ganz anders zu stehen. Jetzt kann etwa das geschlossene System auf die in ihm sich manifestierende Existenzhaltung hin ausgelegt und im Namen des existierenden Selbst der Lächerlichkeit preisgegeben werden (S. Kierkegaard). Oder das objektivierende Welterkennen wird in transzendentealem Rückstieg als defizienter Modus eigentlichen Sich-verstehens aufgewiesen, wobei die paulinisch-lutherische Rechtfertigungslehre als kritisches Prinzip eingesetzt wird (R. Bultmann). Oder das System wird mittels eines personalistischen Wahrheitsbegriffes aufgebrochen (E. Brunner). Dem steht der Versuch gegenüber, die Denkbemühung des deutschen Idealismus dem Komplex "natürliche Religion" einzuordnen und diese in Feuerbachscher Manier aufzulösen, um damit einem Denken Raum zu schaffen, das von der Selbstevidenz Gottes ausgeht, ohne sich der ihm damit auferlegten Zirkelstruktur ent schlagen zu wollen (K. Barth).

Diesen untereinander so verschiedenen theologischen Systembildungen ist gemeinsam, daß sie nicht in der bloßen Antithese zum deutschen Idealismus stehen bleiben. Vielmehr treffen sie mit ihm in einer Grundvoraussetzung zusammen: das Verhältnis des endlichen Geistes zu Gott muß so gedacht werden, daß alle starre Gegenständlichkeit vernichtet wird. Der alten Verstandesmetaphysik, die Gott und Mensch als selbständige Größen behandelte, die erst actu secundo in eine Relation zueinander treten, muß der Abschied gegeben werden⁵. Die Vertiefung der Subjekt-Objekt-Problematik, die der Idealismus vornahm, hat dazu geführt, daß Gott und das Gottesverhältnis des Menschen fortan nur noch in strenger Nicht-Objektivierbarkeit gedacht werden können.

Indem die Theologie ihm darin zur Seite trat, hatte sie aller-

dings ihre eigenen Gründe. Wenn der Idealismus die Nichtobjektivierbarkeit des Absoluten zum Axiom erhob, so war es ihm um die Entschränkung des menschlichen Erkennens zu tun, das der Wahrheit nicht mächtig sein konnte, solange ihm ein undurchdringliches Objektives gegenüberstand. Die Theologie indessen war bei der Aufnahme des Themas der Nichtobjektivierbarkeit von anderen Motiven geleitet: von einer personalistischen Anthropologie, von einem pointierten Verständnis der Rechtfertigungslehre oder auch von dem Faktum geschehener Offenbarung⁶. Die Intensität ihres Problembewußtseins an dieser Stelle verdankt sie allerdings dem deutschen Idealismus. Als Philosophie der absoluten Vermittlung zwingt er die Theologie, will sie sich nicht selbst preisgeben, zu einer Rede von Gott, in der die Differenz von Den Gehalt und Denkmittel festgehalten wird. Sie muß dartun, daß das ihr anhaftende Element der Vorstellung den Glauben nicht in die kritisierte Gegenständlichkeit versenkt, sondern ihn auf den jenseits der Vermittlungen liegenden Grund verweist⁷.

Im Folgenden soll das Dilemma dargestellt werden, in welches die Theologie bei diesem Bemühen geraten muß. Die Entwürfe R. Bultmanns und K. Barths sind in dieser Hinsicht am lehrreichsten. Sie gehören insofern zusammen, als sie mit der Voraussetzung eines Primats des Bewußtseins über das Sein unmittelbar an den Idealismus angrenzen. Innerhalb des Idealismus ist diese Prämisse ein Stück protestantischen Erbes. Bei R. Bultmann und K. Barth erscheint sie wieder in ihrem ursprünglichen Kontext: dem Heilsereignis, das den Menschen als Wortgeschehen erreicht. Auf dem Boden dieser Voraussetzung treten beide wieder als Extreme auseinander. J. Moltmann hat sie als "Theologie der transzendentalen Subjektivität des Menschen" auf der einen und als "Theologie der transzendentalen Subjektivität Gottes" auf der anderen Seite gekennzeichnet.⁸ Auch ihm zeigt sich also die Differenz auf dem Hintergrund einer tieferen Gemeinsamkeit, die ihm vor allem durch den Ausfall der kosmologischen Eschatologie charakte-

risiert ist. Dieses Problemdefizit ist aber - was auch Moltmann sieht - nur Indiz dessen, was wir Überordnung des Bewußtseins über das Sein nennen möchten. Unter diesem Aspekt läßt sich die Differenz zwischen R. Bultmann und K. Barth so formulieren: während Bultmann sich methodisch und sachlich ganz im Rahmen dieser Axiomatik bewegt, versucht Barth, über sie hinauszugelangen, indem er dem Bewußtsein noch einmal eine eigentümliche Ontologie vorausdenkt. Wir kennzeichnen die hieraus folgende Polarität durch die Stichworte: Primat des Ethischen und Primat des Ontologischen⁹. Damit soll zugleich auf philosophiegeschichtlich hervorgetretene Denkformen hingewiesen werden, auf die sich beide schließlich zubewegen.

1. Kapitel: PRIMAT DES ETHISCHEN

K. Barth bemerkt in seiner Schrift über R. Bultmann, daß man seiner Theologie nicht gerecht werde, wenn man sie lediglich aus der Berührung mit Heideggers Existentialontologie zu verstehen suche¹⁰. Bultmanns frühe Aufsätze zeigen, daß sein theologischer Ansatz bereits ausgebildet war, ehe er sich Heideggers Begrifflichkeit aneignete. Er steht weit stärker als K. Barth unter dem Einfluß W. Herrmanns und jenes Traditionsstromes, der in der theologischen Rezeption K a n t s seinen Ursprung hat.

Mit Kant hat das philosophische Denken eine entscheidende Wende von der Welt zum Ich vollzogen. Sie ist zweifellos durch neuplatonisch-christliche Tradition vermittelt. Der Platonismus, der das metaphysische Problem des Seins auf dem Wege logischer Selbstbesinnung zu lösen versucht hatte, erfährt eine charakteristische Vertiefung, indem diese zugleich als Besinnung des Ich auf sich selbst verstanden wird. Dadurch wird der letzte Rest naturphilosophischer Kosmologie, der dem platonischen Idealismus anhaftet, getilgt. Die Phi-

losophie konnte sich von der kosmologischen Problematik um so mehr entlastet fühlen, als die inzwischen aufgekommene mathematische Naturwissenschaft die Aufgabe einer rationalen Erklärung des sinnlich Wahrnehmbaren selbst in Angriff genommen hatte. Die platonische Idee, die in einer ungeklärten Weise logische und ontische ἀρχή in einem war, erscheint nun als Leistung des Ich. Die platonische Dialektik wird zur transzendentalen Logik, in der das Ich auf sich selbst oder vielmehr - und dies ist das von Kant nicht bewältigte Problem - "der Philosoph" auf das Ich als Ursprung der Begriffe reflektiert, in denen ihm Welt begegnen kann¹¹.

Es wäre eine Verengung, darin nur eine Lösung der erkenntnistheoretischen Frage sehen zu wollen. Das erkenntnistheoretische Geschäft der ersten Vernunftkritik wird nicht um seiner selbst willen in Angriff genommen, sondern steht im Dienst der Verinnerlichung des der "Welt" gegenüberstehenden Geistes. Der Sinn ihrer Aufstellungen erschließt sich daher erst, wenn der ethische Duktus der kantischen Philosophie gesehen wird. Das Subjekt, das als sich selbst bestimmender sittlicher Wille aus der Objektivität des Seienden herausgehoben ist, kann im Theoretischen nicht von eben dieser Objektivität wieder verschlungen werden. Das Feld des Erkennens wird vielmehr zum Schauplatz einer "Geschichte", in der das Ich seine im Ethischen offenbare Würde als eines autonomen sub contrario zu bewähren hat. Der Philosoph ist nicht an realisierter Erkenntnis und dem, was sich ihr an Welt erschließt, sondern an dieser Bewährung interessiert. Die Fragestellung wird dadurch transzendental¹².

Das Ich ist nicht in dem Sinn Ursprung der Kategorien, daß diese in ihm lediglich wie in einem Gattungsbegriff enthalten wären. Sie sind Handlungsweisen des Ich, das als Subjekt immer mehr ist als sie¹³. Erkennen ist also mehr als statische Brechung eines Objektiven im Medium des Subjektiven, wobei der "wirkliche" Gegenstand erst nach Ausmitte-

lung der hierdurch entstehenden Verzerrung herauszupräparieren, die "Wahrheit" also das Ergebnis einer Subtraktion wäre¹⁴; dann hätte ein Schlußverfahren, das überdies nur komparative Gewißheit böte, die Stelle des Erkennens eingenommen. Daß die Erscheinungen nicht Dinge an sich sind, liegt also nicht darin begründet, daß das Erkennen des Subjekts keiner "wirklichkeitsgetreuen" Abspiegelung der Gegenstände fähig wäre, sondern darin, daß in die Erscheinung die Spontaneität des Subjekts investiert ist. Das Erkennen als Freiheitsleistung des Ich erschafft sich die Folie des Dinges an sich als purer geistloser Faktizität. Als solche ist das Ding an sich dann bei Fichte trotz theoretischer Bestreitung wieder aufgetaucht: als tote Natur, das caput mortuum der Ethik.

Die Dominanz des Ethischen ist sonach bereits in der Kritik der reinen Vernunft zu greifen, viel deutlicher eigentlich als in der Kritik der praktischen. Dazu muß Kant allerdings ein Stück weit über sich selbst hinaus interpretiert werden.

Er reflektiert nicht auf das Verhältnis der kritisierenden Vernunft des Philosophen zu der Vernunft, die Gegenstand dieser Kritik ist. Daraus ergeben sich Probleme, die schließlich zu den Lösungen Fichtes und Schellings drängen. Wenn das Ergebnis der ersten Kritik sich darin zusammenfaßt, daß unser Verstand auf die Data der Erfahrung angewiesen bleibt und sich in Widersprüche verwickelt, sobald er ihren Bereich überschreitet¹⁵, - welchen Wahrheitsgehalt besitzt dann die Kritik selbst, die sich in das Voraus jeder möglichen Erfahrung begibt? Der Graben zwischen kritisierender und kritisierte Vernunft wäre zu schließen, wenn Kant zu einer Metaphysik des Ich als sich selbst denkender Vernunft fortschreiten würde. Er bleibt aber am Ideal des naturwissenschaftlichen Erkennens orientiert und kann sich auch eine Metaphysik, wenn solche möglich wäre, nur nach Art der alten Wolffschen Verstandesmetaphysik denken¹⁶. So bleibt es bei der Zwitter-

stellung der Kritik, die einerseits dahin tendiert, sich selbst als einzig mögliche Form der Philosophie zu begreifen, andererseits aber nur Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft sein möchte¹⁷. Sie gelangt darum auch nicht dazu, sich ihren Gegenstand selbst zu geben, sondern nimmt ihn aus der Erfahrung auf, um ihn für die eigentliche Philosophie zu bearbeiten. Die Kritik ist bloß das Instrument, das an die nicht weiter abgeleitete Realität angesetzt wird. Ihr wird dieses Verfahren dadurch erleichtert, daß bereits eine empirische Psychologie für die einzelnen Aktivitäten des Ich sich mit der Annahme entsprechender "Vermögen" in der Seele beholfen hatte. Damit war die gestellte Aufgabe freilich nur noch einmal formuliert, aber nicht gelöst worden. So zählt auch Kant die einzelnen Quellen der Erkenntnis auf, um sie dann der Kritik zu unterwerfen, ohne daß deren einheitlicher Ursprung zu Gesicht käme¹⁸.

Die kritisierende Vernunft des Philosophen verhält sich zum Theoretischen wie zum Praktischen völlig gleich: er ist lediglich Zuschauer des erkennenden und des ethisch handelnden Subjekts. Gelingt es nicht, über diesen Dualismus des Erkennens und des Handelns, bei dem die Linke nicht weiß, was die Rechte tut, hinauszukommen, so hebt sich der behauptete Primat des Praktischen auf: er wird gerade zur Kapitulation vor dem undurchdringlichen Objektiven. Er könnte zum einheitsstiftenden Prinzip der Philosophie werden, wenn die Zweiheit von Ich und Gegenstand, statt einfach hingenommen zu werden, aus dem Wesen der Vernunft selbst abgeleitet würde. Es wird Fichtes Aufgabe sein, das "theoretische" Denken über die Freiheit aufzugeben und statt dessen gerade das Theoretische aus der Freiheit zu erklären¹⁹.

Kant selbst hat diese Konsequenzen nicht gezogen. Sie liegen jedoch in der Richtung des von ihm eingeschlagenen Weges. Das Theoretische ist bei ihm bereits ein Modus des Praktischen; das Gefälle verläuft durchaus von diesem zu jenem. Das Problem der Kritik der reinen Vernunft lautet dann: "Wie kann

die an sich praktische Vernunft theoretisch, d. h. Verstand werden? Wie kann eine von ihr unterschiedene, ihr gegebene Welt von Gegenständen, d. h. eine Natur gedacht werden? Wie kann es zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis derselben kommen?"²⁰ Wenn ein Denken noch nicht deshalb ethisch zu nennen ist, weil es sich mit ethischen P r o b l e m e n befaßt, sondern erst, wenn es selbst ethisch geprägt ist, dann steht zu erwarten, daß sein ethischer Charakter gerade dort am schärfsten hervortritt, wo es nicht die üblichen ethischen Gegenstände denkt, sondern sich dem Theoretisch-Objektiven zuwendet. So ist die kantische Transzendentalphilosophie die Durchführung des Primats des Praktischen auf dem Feld des Erkennens. Die an Galileis Experimentiermethode gewonnene Einsicht, "daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt"²¹, ergibt für die Erfahrung einen Überschuß an Subjektivem, der die Erkenntnis aber nicht verunsichert, sondern als transzendente Freiheitstat ausweist. Der Synthesischarakter der Erfahrung, die Spontaneität des Verstandes, das Regulative der Ideen, schließlich das Selbstverständnis der Kritik, in der die Vernunft sich selbst begrenzt, - das sind erst in zweiter Linie erkenntnistheoretische Fakten. Primär vollzieht sich darin Selbsterkenntnis des Ich, das sich als Ursprung der Geschichte begreift, in der das Chaos zum Kosmos wird.

Das Ich verliert also seinen Substanzcharakter und wird zum Akt, der Seiendes in seiner Wahrheit erscheinen läßt. Welt ist am Ich, nicht dieses an jener. Der Begriff des "Ethischen" bezeichnet also z w e i Dimensionen: die des Ethischen im engeren Sinn, in welcher sich die Kritik der praktischen Vernunft bewegt, und dann die der transzendentalen Handlung des Ich. Man machte es sich theologischerseits zu einfach, wenn man unter Umgehung des transzendentalphilosophischen Problems direkt an den Primat der praktischen Vernunft anknüpfen zu können glaubte und aus der

Aufhebung des Wissens zugunsten des Glaubens theologisches Kapital zu schlagen suchte. Für dieses Verfahren hat der aufkommende deutsche Idealismus nur Verachtung übrig gehabt²². Er hat gerade in der Transzendentalphilosophie den Keim der weiteren Entwicklung gefunden und ist zu einer Metaphysik des absoluten Ich fortgeschritten, in der sich der Dualismus des Theoretischen und Praktischen aufheben mußte.

Die kantische Philosophie hat sonach zwei verschiedene Ausgänge: den unmittelbaren Ethizismus, der auf die Theologie von Anfang an einen verführerischen Reiz ausübte, und den transzendentalphilosophischen Fichtes, dem sich die praktische Vernunft zur spekulativen erweiterte. In diesen ist das neue Pathos des Ich eingegangen, während jener die traditionelle ethische Thematik weiterführte. Kant ist so zum Quellgebiet zweier Denkströmungen geworden, deren Kontrast sich noch in der Existentialphilosophie unseres Jahrhunderts abzeichnet. Das existenzerhellende Denken von K. Jaspers ist ein Versuch, den Primat des Ethischen direkt - gerade auch gegen die spekulative Hybris des Idealismus - geltend zu machen, wohingegen der transzendentalphilosophische Impetus der kantischen Kritik die Existentialanalyse M. Heideggers aus sich entlassen hat. Das Jasperssche Denken versteht sich als Appell, der mögliche Existenz zu wecken unternimmt, verharret also in der Antithese gegen das am Objektiven orientierte Theoretische der Religion und der positivistisch aufgefaßten Wissenschaft. Dagegen werden bei Heidegger alle Gegensätze, auch der des Theoretischen und Praktischen, in existentialanalytischem Rekurs im sich verstehenden Dasein festgemacht und dadurch neutralisiert. Auch an der Behandlung des Zeitproblems ließe sich nachweisen, daß die beiden Aspekte der kantischen Philosophie tatsächlich in den beiden existentialphilosophischen Typen wiederkehren²³.

Daß Heidegger der deutschen protestantischen Theologie sehr viel mehr Anregung zu geben vermochte als Jaspers, liegt

nicht nur in der angeblichen Neutralität der philosophischen Daseinsanalyse²⁴ begründet. Er weckte in ihr auch die Hoffnung, mittels der Existentialanalyse existentielle Entscheidungen methodisch provozieren zu können. Andererseits konnte es zwischen der religiös gemeinten Existenzerhellung von K. Jaspers und der Theologie von Anfang an nur Rivalität geben. Auf seinen Einspruch gegen die Objektivierung Gottes im christlichen Offenbarungsgedanken hat die Theologie mit einer Frontvertauschung reagiert. Sie hat das eschatologische Paradox so ausgelegt, daß die Forderung nach Kriterien möglicher Offenbarung ihrerseits als menschliches Sicherheitsstreben zu stehen kam und der Vorwurf der Vergegenständlichung von Offenbarung gerade den von Jaspers erhobenen Anspruch treffen mußte, menschliche Religionen als Chiffren der Transzendenz deuten zu können²⁵. Und sie hat andererseits die Echtheit der von Jaspers beschworenen Transzendenz als einer der Existenz je schon zugehörigen bestritten: eine Transzendenz, deren die Existenz von Hause aus fähig ist, vermag nicht zu leisten, was ihr hier zugeschrieben wird²⁶.

Das Denken von "Sein und Zeit" holt aus zu einem ontologischen Entwurf, in dem die Frage nach dem Sinn von Sein neu verhandelt werden soll. Sie gelangt jedoch nur bis zur Analytik desjenigen Seienden, das vor anderem dadurch ausgezeichnet ist, daß es ihm "in seinem Sein u m dieses Sein selbst geht"²⁷, des Daseins, dessen spezifische Zeitlichkeit allererst den Horizont möglichen Seinsverstehens abgibt. Die kantische Spontaneität erscheint dabei als die Freiheit, die sich das "Umwillen" entgegenhält und so allein dem Dasein eine Welt begegnen lassen kann²⁸. Diese Freiheit ist transzendental im kantischen Sinn, sofern sie als "Überstieg zur Welt" allem Verfolgen von Zwecken ermöglichend vorausliegt. Sie konstituiert den Menschen als "ein Wesen der Ferne"²⁹, das über das Seiende im Ganzen hinaus ist und nur kraft dieser Abständigkeit auf einzelnes Seiendes zurückkommen und es zu sich einlassen kann. Die existentielle Analytik versteht sich

als Erschließung eines Apriori³⁰ und beansprucht daher - in Fortführung der neukantianischen Problematik -, den fundamentalontologischen Rahmen erstellen zu können, in den sich die ontischen Frageweisen der positiven Wissenschaften einzeichnen lassen. Der Ausgelegtheit des ihr eigenen Gegenstandes (des Daseins) durch eben diese Wissenschaften kann sie dabei nur so zuvorkommen, daß sie sich mit der Frage nach der Seinsart des in ihnen sich betätigenden Subjekts den transzendentalphilosophischen Vorsprung sichert. Dessen Wesensbestimmung kann sie nicht den aufs Vorhandene gehenden Wissenschaften überlassen, um dann in einem zweiten Schritt das ihr Eigene bloß anzustücken³¹, sondern sie muß eine kopernikanische Wende vollziehen und das Sein des Daseins ganz aus ihm selbst interpretieren. Auch mit diesem Ansatz gibt sie sich als eine Spielart der sich selbst begrenzenden kantischen Vernunft zu erkennen.

Die Problematik der Heideggerschen Philosophie bricht auf an der Frage, wie sich existentielle Analytik und existentielle Akte zueinander verhalten³². Sie ist auch darin rechtmäßige Erbin der Transzendentalphilosophie. Wie die kantische Kritik den wirklichen Gegenstand zugunsten einer Analyse der Konstituentien von Gegenständlichkeit überhaupt aus der philosophischen Reflexion ausgeschlossen hatte, so "vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern", "wozu sich das Dasein je f a k t i s c h entschließt"³³. Sie beschreibt lediglich die Ekstasen der Zeitlichkeit, in denen sich Dasein als sinnstiftender Ursprung von Geschichte und vulgärer Verlaufszeit konstituiert: "Nur Seiendes, das wesentlich in seinem Sein z u k ü n f t i g ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftig gleichursprünglich g e w e s e n d ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und a u g e n b l i c k - l i c h sein für 'seine Zeit'. Nur eigentliche Zeitlich-

keit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich." Die totale Subjektivierung, zu der das Denken von "Sein und Zeit" sich entschlossen hat, stellt das Subjekt im Akt der Entscheidung ins Bodenlose. Hatte die fundamentalontologische Kennzeichnung des Daseins als "Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-)als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)"³⁴ das Subjekt-Objekt-Problem als eine sekundäre theoretische Abstraktion erwiesen, so meldet es sich doch von neuem, sobald wir in die Dimension des Existentiellen hineinschreiten, in der Dasein faktisch geschieht. Die Einsicht, daß das Dasein immer schon beim Seienden ist und Möglichkeiten entworfen hat, gibt keinen Fingerzeig, wie im "Augenblick" gewählt werden soll. Das historische Erbe, dem das Verstehen seine Möglichkeiten entnimmt, und die Geschichtlichkeit des Daseins sind zwar existential aufeinander bezogen; faktisch aber steht im Ontischen wieder ein wählendes "Subjekt" einem zu wählenden "Objekt" gegenüber, dem das Wissen um sich selbst als den Ort, an dem sich das Sein lichtet, nichts nützen kann. Dennoch soll die existentielle Analyse auch jetzt noch ein Wort mitzureden haben. Das Dasein, das sich existentiell als das ergreift, was es existentiell ist, entdeckt, daß über seine Möglichkeiten schon entschieden ist: "das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und 'vorläufige' Möglichkeit aus ... Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines Schicksals." Die Unzulänglichkeit dieser Lösung liegt auf der Hand³⁵. Die fundamentalontologische Deduktion hat sich so weit aus der Objektivität in die alles fundierende Existentialität des Subjekts zurückgezogen, daß sie dieses nur noch, den Tod existential aufwertend³⁶, zu leerer eschatologischer Gestimmtheit aufrufen kann. Indem es zu dieser Feststellung nötigt, weist das Denken von "Sein und Zeit" wieder auf

Kant zurück: nach dem Ende der idealistischen Synthese kehrt die Dualität des Theoretischen (Transzendentalphilosophie) und des Praktischen wieder in dem ungeklärten Verhältnis von Ontologisch-Existentialem und Ontisch-Existentiellem³⁷.

Von theologischen Voraussetzungen aus versucht R. B u l t m a n n , dieses Problem zu bewältigen, wie es umgekehrt diese Spannung ist, die seinem Gottesbegriff sein Profil gibt. Sein Aufsatz von 1925 "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden"³⁸ zeigt, daß schon vor Heideggers "Sein und Zeit" der theologische Ansatz festliegt. Gleich der erste Satz stellt klar, daß ü b e r Gott nicht geredet werden kann. Und zwar nicht darum, weil die Möglichkeit von Gotteserkenntnis strittig wäre, sondern weil Gott "die Alles bestimmende Wirklichkeit" ist, die niemals Objekt werden kann. Könnte dieser Einstieg noch nachkantisch-idealistisch anmuten, so verläuft die Durchführung doch in den Bahnen eines durch W. Herrmann modifizierten Kantianismus.

Zwischen der theoretischen Reflexion und dem Reden aus der durch Gott betroffenen Existenz heraus wird ein unüberbrückbarer Graben aufgerissen. Auch diejenige Vermittlung, die darin bestünde, daß das Betroffensein aus dem anderweitig, also "theoretisch", gegebenen Dasein und Wesen Gottes folgen würde, kann nicht mehr statthaben. Gott ist entweder der, von dem wir immer schon betroffen sind, oder er ist ein Gedankending. Ähnlich hatte schon Kant die Möglichkeit von Religion (die er dann freilich als Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote bestimmt) davon abhängig gemacht, daß der Begriff von Gott "schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist: anstatt daß, wenn der Begriff vom Urwesen auf dem bloß theoretischen Wege ... auch bestimmt gefunden werden könnte, es nachher noch mit großer Schwierigkeit ... verbunden sein würde, diesem Wesen eine Kausalität nach moralischen Gesetzen durch gründliche Beweise beizulegen ... Selbst wenn eine Re-

ligion auf diesem theoretischen Wege gegründet werden könnte, würde sie in Ansehung der Gesinnung ... wirklich von derjenigen unterschieden sein, in welcher der Begriff von Gott und die (praktische) Überzeugung von seinem Dasein aus Grundideen der Sittlichkeit entspringt."39

Wenn die theoretische Reflexion über Gott ein Reden von dem ist, was nicht Gott sein kann, dann muß auch das Phänomen des Atheismus dialektisch werden. Atheistisch ist dann nicht bloß die Wissenschaft, die die Wirklichkeit Gottes leugnet, sondern auch der Versuch, sie abstrakt-objektivierend zu behaupten. Leugnung Gottes ist somit ein Widerspruch in sich, weil sie als Reden von einem Standpunkt außerhalb Gottes ihren Gegenstand, den sie ja erst haben müßte, um ihn zu negieren, schon verloren hat. Folglich gibt es nur noch sündiges oder gerechtfertigtes Reden von Gott und daneben nur noch ein solches, das per definitionem überhaupt kein Reden von Gott sein kann. Genauso lag auch für Kant das Spezifische des Unglaubens nicht darin, daß er Gott überhaupt leugnet, sondern darin, daß er theoretische Beweisgründe verlangt, wo es keine geben kann (und darf!), mithin also dogmatisch zu urteilen unternimmt⁴⁰.

Die Übernahme des kantischen Wissenschaftsbegriffs, der die Welt zum in sich geschlossenen Wirkungszusammenhang erhebt, und die exklusive Lokalisierung der Gottesfrage in der Innerlichkeit der nach sich selbst fragenden Existenz könnten erwarten lassen, daß sich bei Bultmann zuletzt auch dies ereigne, daß die Wirklichkeit Gottes wie bei Kant zum Implikat der Subjektivität des Menschen werde. Der Begriff Gottes ist dies zweifellos, denn der Mensch besitzt a priori ein Wissen von Gott im Modus der Frage nach sich selbst, Von diesem Begriff Gottes ist aber Gott selber, wie er im Wort begegnet, unterschieden. Unter diesem Gesichtspunkt kann der liberalen Theologie vorgeworfen werden, daß sie

Gott als Thema verloren und statt dessen nur vom Menschen geredet habe. Gleichzeitig wird aber eingeräumt, daß die Rede von Gott nur als Rede vom Menschen sinnvoll sein kann⁴¹. Die behauptete Differenz liegt dann in der Art, wie hier und dort vom Menschen geredet wird.

Die Anthropologie ist der Rahmen, innerhalb dessen der Begriff Gottes und Gott, wie er im Wort begegnet, von der theologischen Reflexion so aufeinander zu bewegt werden, daß sie sich decken, ohne doch ineins zusammenzufallen. Vielmehr bedarf es ihrer nicht aufzuhebenden Differenz, um Glauben und Theologie zu ermöglichen. Der Begriff Gottes, der existentialanalytisch erhoben werden kann, dient dazu, die Funktion des kerygmatisch offenbaren Gottes zu bestimmen, wie es andererseits dieser Gott ist, welcher der Existenz ihr Reden d. h. ihren Begriff von Gott, der sonst als sündig qualifiziert wäre, vergibt und sie damit rechtfertigt.

"Gott ... bedeutet die totale Aufhebung des Menschen, seine Verneinung, seine Infragestellung, das Gericht für den Menschen."⁴² Wie wird dieser "Begriff" Gottes gewonnen? Nicht durch theoretische Betrachtung seines Wesens, denn Gott kann nicht von außen betrachtet werden. Der Angelpunkt der Dialektik von Gott und Existenz ist der Begriff der Welt. Das klassische Dreieck von Gott, Welt und Ich zerbricht, weil "Welt" nur noch als eine Möglichkeit am sich verstehenden Ich erscheint. Welt ist das Ich, das sich selbst objektiviert oder sich aus Objektivem versteht, um sich darin zu behaupten. "Und diesem als Gegebenheit gesehenen menschlichen Wesen gegenüber besteht der Satz, daß Gott das ganz Andere ist."⁴³ Nicht eine metaphysische Differenz soll damit ausgesprochen sein, sondern eine Weise existentieller Selbsterfahrung. Wird der Mensch dessen inne, daß er auch in seinen Gottesbildern, ja noch in seiner Verzweiflung nur sich selbst behaupten will, "so ist die ganze Welt aus den Angeln gehoben, so stellt er sich unter Gottes Gericht.

Die ganze Welt - denn es war s e i n e Welt - ist vernichtet. Nichts hat mehr Sinn und Wert, denn den empfing alles von ihm. Dies Gericht kennen, heißt aber auch, es als Gnade kennen; denn es ist Erlösung, daß der Mensch von sich selbst frei wird. Er weiß dann, daß die Frage die Antwort ist; denn s o fragen kann ihn nur Gott."⁴⁴

Aber dieses Reden von Gott bedarf einer Ermächtigung. Sie kann nicht in der Behebung seines Mangels an objektiver Evidenz bestehen. Was nach einer Ermächtigung fragen läßt, ist vielmehr die Erkenntnis, daß auch solches Reden noch ein Werk des sich selbst behauptenden Menschen sein könnte, der die ursprüngliche Erfahrung seiner Fraglichkeit in einem Gottes b e g r i f f vergegenständlicht. Mehr noch: weil durch diesen Begriff auch die Funktion Gottes s e l b s t (wenn es ihn gibt) anthropologisch festgelegt wird, muß solches Reden als Sünde charakterisiert werden. Wiederum kann auf diese Festlegung nicht verzichtet werden, wenn anders Gott in der Existenz a l s Gott erfahren werden soll. Doch dies aussprechen, heißt das nicht: das Reden von Gott als sündiges zugleich rechtfertigen?

Als theoretische Feststellung würde dieses Urteil die Dialektik von Sünde und Rechtfertigung zu einem einsehbaren Prinzip pervertieren. In ihr bekundete sich noch einmal die Eigenmächtigkeit der Existenz, die sich die I d e e der Gnade verfügbar hält, während Gnade doch nur im Akt der Verkündigung zugesprochen werden kann⁴⁵. Mit dem Faktum der Verkündigung kommt nun ein gegenläufiges Element in die Selbsterhellung des Glaubens, als welche sich Theologie vollzieht. Der durch den anthropologisch präzisierten Vorbegriff Gottes bezeichnete Ort ist ja immer schon von Gott selbst, wie er sich in der Offenbarung kundgibt, besetzt. Aber was kann dann noch Inhalt der Offenbarung sein? Der transzendente Vorrang der Frage nach eigentlicher, entweltlichter Existenz läßt Offenbarung zum ausdehnungslosen

archimedischen Punkt zusammenschrumpfen, kraft dessen Existenz in ihre Eigentlichkeit gelangen kann. "Die Offenbarung vermittelt kein weltanschauliches Wissen ..." "Was ist also offenbar geworden? Gar nichts, sofern die Frage nach Offenbarung nach Lehren fragt ... Aber alles, sofern dem Menschen die Augen geöffnet sind über sich selbst und er sich selbst wieder verstehen kann."⁴⁶ Ebenso wenn mit W. Herrmann konstatiert wird: "Von Gott können wir nur sagen, was er an uns tut"⁴⁷ -, dann kann dieses Tun keinen anderen Inhalt haben als den, "daß er uns die Freiheit gibt, aus Gott zu reden und zu handeln". Was wiederum nur heißen kann, daß er uns, die wir immer nur ü b e r ihn reden können und uns dadurch als Sünder qualifizieren, als gerecht ansieht. Pointiert gesprochen: er ermächtigt uns, den existenti a l gegebenen Kontext von Existenz und Gott existenti e l l zu verifizieren. Als von uns aus eigenem Entschluß vollzogener könnte dieser Übergang nur Eigenmächtigkeit, also Sünde sein; wenn wir aber dort, wo das Problem seiner Legitimation aufbrechen müßte, uns auf das inhaltslose Kerygma gründen können, wird jene Kontingenz und Ungesicherheit möglich, in der Existenz allein wahr werden kann. Im Akt des Glaubens decken sich der in der möglichen Existenz implizierte Gott, ü b e r den wir reden, und der unsere wirkliche Existenz implizierende Gott, a u s dem wir reden und handeln müßten, - nicht im Sinne zeitloser Identität, sondern so, daß ihre stets neue Identifizierung dem Glauben durchs Wort der Verkündigung aufgegeben und erlaubt bleibt.

Versuchen wir abschließend, die Bultmannsche Position in den Entwicklungsgang einzuzeichnen, den wir unter das Stichwort "Primat des Ethischen" gestellt haben. Wir haben gesehen, wie unter diesem Titel bei Kant zwei Tendenzen namhaft gemacht werden können, die transzendentalphilosophische, deren latenter Ethizismus zum Idealismus überleiten sollte, und die moralphilosophische, die zunächst, solange die ide-

alistische Synthese des Theoretischen und Praktischen in Geltung stand, versickerte und erst im Gegenüber zum Wissenschaftspositivismus des 19. Jahrhunderts wieder mit einiger Relevanz hervortreten konnte. In dieser Antithese erlebte sie im existenzzerhellenden Denken von K. Jaspers ihre zeitgemäße Auferstehung, während M. Heidegger das transzendentalphilosophische Anliegen erneut aufgreift, um im Entwurf einer Fundamentalontologie die Praxis der positiven Wissenschaften noch einmal zu hinterfragen und auf die existentielle Bedingung ihrer Möglichkeit zurückzuführen. Am Ende aber meldete sich wieder das Problem von Möglichkeit und Wirklichkeit: was leistet die existentialontologische Analyse für die existentiellen Akte?

In seinem Vortrag über "Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung" überrascht K. Jaspers durch das Urteil: "Kein Hauch etwa kantischen oder platonischen Denkens scheint ihn berührt zu haben. Seine ... Auffassung von Philosophie ist die der wissenschaftlichen Philosophie im Sinne der Professorenphilosophie des 19. Jahrhunderts oder der doxographischen Auffassung der hellenistischen Zeit."⁴⁸ Diese Charakteristik des Bultmannschen Denkens, das auch in den abstraktesten philosophischen Formalismen seismographisch die Leidenschaft der nach sich fragenden Existenz zu registrieren weiß, kann nur dem ersten Blick befremdlich anmuten. Tatsächlich trifft Jaspers damit den Nerv in Bultmanns Verhältnis zur Heideggerschen Philosophie. Im Denken von "Sein und Zeit" lebt als kantisches Erbe die Entschlossenheit der Subjektivität, sich durch Selbstbegrenzung ihrer selbst zu vergewissern. Insofern darf der fundamentalontologische Ansatz, der Dasein rein aus sich selbst zu verstehen trachtet, nicht als Wille zu purer Deskription von Faktischem entwertet werden. Vielmehr fällt diese Entschlossenheit des Philosophen Heidegger unter die Kategorie des Ethischen, wie wir es genannt haben, oder des Existentiellen.

Bultmann dagegen degradiert die Existentialanalyse zur bloßen Beschreibung, deren angebliche Neutralität sie der Theologie besonders empfehlen muß. Während alle anderen Philosophien als Gestalten menschlichen Selbstverständnisses ein geschlossenes Ganzes bilden und als solches zu respektieren sind, soll es bei der Heideggerschen Philosophie möglich sein, unter Mißachtung ihrer spezifischen Intention das Begriffsmaterial der Existentialien herauszulösen und in der theologischen Hermeneutik gewinnbringend einzusetzen. Daß sich in Jaspers der philosophische Eros gegen solche Herabsetzung der Philosophie zum Begriffsarsenal anderer Wissenschaften empört, nimmt nicht wunder.

Freilich sieht Bultmann auch das "ethische" Moment in der Heideggerschen Daseinsanalyse, jedoch erst an der Stelle des von uns als problematisch empfundenen Umschlags von der existentialen Struktur in den existentiellen Akt: "deutlich ... ist, daß die Übernahme der Geworfenheit in der Todesentschlossenheit radikale Eigenmächtigkeit des Menschen ist"⁴⁹. Er sieht aber nicht, daß solche Eigenmächtigkeit, wenn man denn von ihr reden will, sich schon im transzendentalphilosophischen Einstieg bei der in sich verkapselten Subjektivität bekundet. Ihm zerfällt die Philosophie Heideggers in einen existentialanalytischen Hauptteil, den die Theologie einfach referieren kann, und einen adhortativen Anhang, der sie zu kritischer Stellungnahme nötigt. Die Theologie weiß der Philosophie kein alternatives anthropologisches Modell anzubieten und vermag das ihr Eigene nur im Nachgang in ein fertiges, anderweitig erstelltes Schema einzutragen.

Die Konsequenzen reichen bis in den Gottesbegriff. Gott selbst vermag zwar nur im Wort der Verkündigung zu begegnen. Insofern hat die Explikation der Theologie als Anthropologie bei Bultmann nicht den Sinn, den einst Feuerbach ihr geben wollte. Die Intentionalität des christlichen Be-

ußtseins sperrt sich gegen jede psychologische Auflösung⁵⁰. Der Übergang von der alten zur neuen, eigentlichen Existenz verdankt sich ausschließlich Gottes eschatologischer Tat. Zwar ist das Wissen um die Möglichkeit eigentlichen Existierens dem Philosophen nicht abzusprechen, aber sie wird dadurch nicht zur Wirklichkeit⁵¹. Das Wissen und die Gabe des neuen Seins verhalten sich zueinander wie Frage und Antwort, Potenz und Akt, Materie und Form. Die Frage, wenn es eine echte Frage ist, kann sich nicht von selbst in die Antwort verwandeln. Die Potenz vermag nicht von selbst, ohne einen Beweger, in den Akt überzugehen.

Wohl aber ist es möglich, daß die Materie die Wirkungsweise der Form und die Frage den Sinn der Antwort determiniert. Die Existentialanalyse gelangt zu dem Ergebnis, daß menschliches Dasein seine Eigentlichkeit gewinnt, indem es sich der Zukunft öffnet und darauf verzichtet, sich im Verfügbaren, von der Welt her zu verstehen. Da es, um zu solcher Offenheit zu gelangen, erst sich selbst loslassen müßte, bedarf es des Anrufs von außen. Dies leistet das Kerygma von der geschehenen Tat Gottes: es bringt als einzigen positiven "Inhalt" die Erlaubnis, sich der existenti a l e n Struktur des Daseins nun auch existenti e l l zu überlassen. Die eschatologische Tat Gottes reduziert sich auf den archimedischen Punkt, von dem aus der Sprung aus der uneigentlichen in die eigentliche Existenz (um die ich theoretisch wissen kann)-möglich wird, o h n e r a d i k a l e E i g e n m ä c h t i g k e i t z u s e i n . Das Kerygma löst nur noch eine privative Erfahrung menschlicher Selbstverfügung aus. Das Besondere des christlichen Selbstverständnisses läßt sich nur noch in Negationen aussagen, wobei das Neue darin zu suchen ist, daß die Entweltlichung, deren Begriff existentialanalytisch entwickelt wurde, existentielle Realität wird.

Innerhalb dieses Rahmens kann Gott nicht als Seiendes, son-

dern nur als Handelnder, in letzter Konsequenz nur noch als Akt zur Sprache kommen. Daß Akte einen Träger voraussetzen, findet dabei seinen Niederschlag in dem nicht zu tilgenden Rest von Positivität, der mit der Ungeschuldetheit des Heilsgeschehens gegeben ist. Gott erscheint als die nicht einklagbare Funktion seiner selbst, mag diese auch durch die nach sich fragende Existenz präeterminiert sein. Insofern kann Bultmanns Theologie doch nicht völlig auf den Begriff eines modifizierten Kantianismus gebracht werden. Mit Kant teilt er zwar den Ansatz bei der isolierten menschlichen Subjektivität. Zum einen aber hat der Durchgang durch W. Herrmann, die Lebens- und die Existentialphilosophie die Voraussetzungen menschlicher Rede von Gott verändert. Zum andern nötigt die christliche Überlieferung zur Betonung der Vorgegebenheit des göttlichen Handelns. Bei Kant hat der Primat des Ethischen einen moralischen Gottesbeweis übriggelassen, dessen Gewißheit daran hängt, daß sich Gott als Postulat und das heißt: als Funktion der sich selbst erfassenden moralischen Existenz begreiflich machen läßt. Diesem Gottesbegriff, der ja nur eine Verlängerung und Zementierung des im Menschen existierenden Widerspruchs bedeuten kann, muß der christliche Theologe in Bultmann widersprechen. Auch der Existenztheologe muß es. Denn der kantische Antagonismus von Tugend und Glückseligkeit hat mittlerweile dem existential funktierten Entweder-Oder von weltverfallener und entweltlichter Existenz, von Todesentschlossenheit und Selbstpreisgabe den Platz räumen müssen. Jetzt muß die Theologie gerade Gottes In-sich-sein zur Geltung bringen, das ihn als echtes, Freiheit ermöglichendes Gegenüber, nicht bloß als Reflex menschlicher Moralität erfahren läßt. Dieses In-sich-sein, da es immer noch ein theoretisches Verhältnis zu Gott erlauben würde, muß so gefaßt werden, daß es ohne Rest in das bloße Daß von Heilsgeschehen eingeht. Nur wenn kein Rest übrig bleibt, ist eigentliche Existenz, die sich Gott nicht als verfügbares Woraufhin vorhält⁵²,

sondern in radikaler Ungesicherheit als ihr Woher erfährt, möglich. Dann hebt sich auch die Eigenmächtigkeit auf, die darin liegen könnte, daß die nach Eigentlichkeit fragende Existenz im Vorhinein weiß, was Gott, w e n n "es ihn gibt", ihr bedeuten würde. Die Spuren davon bleiben allerdings im Gottesbegriff zurück: Gottes Funktion ist gleichsam die einer ausdehnungslosen mathematischen Linie, die Frage und Antwort voneinander scheidet und so die erstere davon abhält, bereits die letztere zu sein.

2. Kapitel: PRIMAT DES ONTOLOGISCHEN

Isolierte methodologische Erörterungen, in denen nicht schon die ganze Sache präsent wäre, suchen wir in der Theologie K. B a r t h s vergebens. Die Frage nach dem möglichen Zugang zur Sache fällt nicht ins Vorfeld einer theologischen Propädeutik, - über sie ist durch die Sache selbst bereits entschieden. Diese Insistenz auf der Sache als dem Prius der Methode bringt die Barthsche Theologie in die Nähe Hegels. Dessen Ablehnung des Kritizismus entsprang der Dialektik des Absoluten selbst. Wenn das Absolute erkannt werden soll und andererseits daran festzuhalten ist, daß das Absolute zugleich das Wahre ist, so kann es keinen Zugang zu ihm geben, in dem das Absolute nicht bereits vorausgesetzt wäre. Darum ist es unangebracht, mit einer isolierten Kritik des menschlichen "Erkenntnisvermögens" einzusetzen, um dann in einem zweiten Schritt darüber zu befinden, wie weit das Absolute einem solchermaßen gereinigten Erkennen zugänglich sein könne. Diese instrumentale Auffassung des Erkennens würde voraussetzen, "daß das Absolute auf einer Seite stehe und das Erkennen auf der andern Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles, oder hiemit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, eine Annahme, wodurch das,

was sich Furcht vor dem Irrtum nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt"⁵³.

Nicht viel anders klingt es bei Barth: "Was heißt Wahrhaftigkeit? Sicher nicht ein Verfahren, das darauf hinausläuft, mit der Wahrheit, um sie als Wahrheit zu erweisen, zunächst so umzugehen, als ob sie nicht die Wahrheit wäre, sie dann erst als solche anerkennen zu wollen, nachdem man außer dem, daß sie die Wahrheit ist, auch noch einige andere Motive gefunden hat, sich auf sie einzulassen!"⁵⁴ In der Durchführung dieses Axioms lassen sich bei Barth zwei Schemata ermitteln, die seiner Theologie ihre systematische Geschlossenheit verleihen: Sein und Erkennen; Akt und Potenz⁵⁵.

(a) Wenn die Sache selbst die Methode determiniert, dann müssen die Prolegomena bereits ein Teilstück der Dogmatik selber sein. "Die Silbe Pro- in dem Wort Prolegomena ist uneigentlich zu verstehen: es handelt sich nicht um die ~~v o r h e r~~ , sondern um die ~~z u e r s t~~ zu sagenden Dinge."⁵⁶ Damit verbietet sich der Weg einer apologetisch, religionspsychologisch oder hermeneutisch fundierten Theologie, die sich zuerst mit nicht-theologischen Disziplinen über den Rahmen verständigen will, innerhalb dessen sinnvoll von Gott gesprochen werden könne. Ihre Berufung auf das augustinische "Tu fecisti nos ad te" erfolgt zu Unrecht, weil dieser ontologische Sachverhalt noetisch nicht zum Tragen kommt. Die Bezogenheit auf Gott wird in der Reflexion gerade suspendiert, um mittels eben dieser Reflexion allererst hergestellt zu werden. Sie erscheint dann nur als Akzidens an der bereits festliegenden Substanz des Menschen. Damit gibt sie sich als "intellectus quaerens fidem" zu erkennen. Die Anselmsche Methode dagegen, die "remoto Christo" verfährt, ist nur als Denkooperation der sich vergewissernden fides möglich.

Barths Theologie ist der großangelegte Versuch, die Subjekt-Objekt-Problematik innerhalb der Theologie nicht auf-

kommen zu lassen. Wo sie, etwa in Gestalt des Lessing-Problems, auftauchen möchte, wird sie zu einer "typisch methodologischen Frage" heruntergespielt, die kaum den Charakter einer "geistlichen", einer "eigentlich theologischen Frage" besitzt⁵⁷. Daß wir es im Subjekt-Objekt-Problem mit einer Abstraktion zu tun haben, wird nicht existentialphilosophisch, sondern theologisch mit der in Christus offenbaren Versöhnung von Gott und Mensch erwiesen. Die theologische Reflexion hat nicht die Aufgabe, beide miteinander zu vermitteln, sondern konträr ihre Einheit in jener Unmittelbarkeit festzuhalten, in der sie sich methodisch darstellen muß. Die nicht aufzuhebende Unmittelbarkeit ist innerhalb der Methode der Reflex dessen, was theologisch "Offenbarung" heißt.

Das methodische "Distanzproblem" wird der genuin theologischen Problematik der Versöhnungslehre eingegliedert, wo es sich als "Angst vor der Wahrheit" enthüllt⁵⁸. Die Erkenntnisfrage kann nicht die Würde eines selbständigen Problems beanspruchen; das Noetische wird zum Aspekt des Ontologischen. Jesus Christus, der Gottmensch, ist das zentrale Symbol dieser Verschränkung. In ihm ist die Antithese von Gott und Geschöpf sowohl ontologisch wie noetisch überwunden. Sein und Erkennen sind derart zusammengebunden, daß zwischen ihnen kein Raum bleibt für das Wirksamwerden irgendwelcher psychologischer oder existentialer Mechanismen: "Der neutestamentliche Satz von der Gottheit Christi kann ... nur verstanden werden unter der Voraussetzung, daß er weder mit der Apotheose eines Menschen noch mit einer Personifizierung einer Idee Gottes oder einer göttlichen Idee etwas zu tun hat. Er entzieht sich dieser Alternative ... Es war eben nicht so, daß sich hier eine geschichtliche Gestalt erst in ein himmlisches Wesen oder ein himmlisches Wesen erst in eine geschichtliche Gestalt und beide Male ein Wissen erst in einen Glauben hätte 'verwandeln' müssen ... Kann dies das Ende eines Weges sein, dessen Anfang

es nicht schon war? Kann die entscheidende Behauptung in den entsprechenden Sätzen (sc. der ebionitischen und doketischen Christologie) ... verstanden werden als ein ... Denkresultat? Kann diese Behauptung etwas Anderes sein als eine gradlinig der Voraussetzung entnommene Erklärung eben dieser Voraussetzung, eine *p e t i t i o p r i n c i p i i*, wie der Logiker hier fraglos sagen müßte? ... Dieses Faktische am Anfang der beiden Wege des neutestamentlichen Denkens ist die Offenbarung ... Man kann die Erklärung ihres Satzes: Jesus ist der Herr! nur darin suchen, daß er es eben für sie war." ⁵⁹

Es liegt auf der gleichen Linie, wenn der christliche Glaube nicht als existentieller Akt analysiert, sondern als *E n t s p r e c h u n g* zu dem in Christus offenbaren *S e i n* des Menschen entwickelt wird. "Menschsein heißt ... grundlegend und umfassend: mit *G o t t z u s a m m e n s e i n*." ⁶⁰ Atheismus ist von daher gesehen eine ontologische Unmöglichkeit, Verlust der Essenz. Opus proprium des Menschen ist der Glaube. Der in der Christologie beheimatete Begriff der Anhypostasie bzw. Enhypostasie wird für die Anthropologie fruchtbar gemacht: der Glaube "ist ... die Erweckung des Menschen zu eigenem Tun, das als solches nicht nur im Rahmen seiner geschöpflichen Natur liegt, sondern das gerade der höchsten *n a t ü r l i c h e n* Bestimmung seiner Geschöpflichkeit durchaus entsprechend ist. Wie ja die Menschwerdung des Sohnes Gottes, dieses große Urbild der Entstehung des Glaubens, zwar die völlig unverdiente Befreiung der menschlichen Natur, aber eben darum die Wiederherstellung ihrer höchsten geschöpflichen Bestimmung bedeutet". ⁶¹ Darum muß die Theologie das Verhältnis des Menschen zu Gott "als eine notwendige und konstante Bestimmung seines Wesens" interpretieren, "so also, daß von einer Anschauung und von einem Begriff des Menschen, in welchem die Anschauung und der Begriff Gottes *n i c h t* mitgesetzt wäre, zum vornherein keine Rede sein können wird". ⁶²

Damit, daß die ontische Ordnung sich in der noetischen bewährt⁶³, ist nun auch die Weiche für die Behandlung des Erkenntnisproblems gestellt. Die Notwendigkeit einer speziellen theologischen Hermeneutik wird wie bei Bultmann bestritten. Aber nicht, weil das glaubende Verstehen nur ein Spezialfall geschichtlichen Verstehens überhaupt wäre, sondern weil die Erkenntnis Gottes die ursprüngliche Möglichkeit menschlichen Erkennens darstellt; weil menschliche Rede von Gott die Sprache nicht überfordert, sondern allererst in ihre Wahrheit gelangen läßt, indem sie ihr ihr ursprüngliches Objekt gibt. "Wir haben mit unseren Anschauungen, Begriffen und Worten keinen Anspruch auf ihn, keinen Anspruch darauf, daß er ihr Gegenstand sein müsse. Wohl aber hat er selber allen, den begründetsten und gerechtesten Anspruch auf uns und auf alle unsere Anschauungen, Begriffe und Worte, den Anspruch darauf, ihr erster, letzter und eigentlicher Gegenstand zu sein ... Unsere Worte sind nicht unser, sondern sein Eigentum. Und indem er über sie als über sein Eigentum verfügt, stellt er sie uns zu unserer Verfügung ... Uneigentlich und bildlich gebrauchen wir unsere Worte - so werden wir, von Gottes Offenbarung aus rückwärts blickend, jetzt sagen können: wenn wir sie in den Schranken des uns Angemessenen auf die Kreaturen anwenden. Indem wir sie auf Gott anwenden, werden sie ihrem ursprünglichen Gegenstand und damit ihrer Wahrheit nicht entfremdet, sondern im Gegenteil: wieder zugeführt."⁶⁴ Die Fronten vertauschen sich. Statt daß eine transzendentalphilosophische Analyse die Bedingungen herausarbeitet, denen Erkenntnis und Reden von Gott unterworfen sein müßten, verschiebt sich der Stellenwert "weltlichen" Erkennens und Redens: es wird zum defizienten Modus eigentlichen Erkennens und Redens, das in Gott seinen Gegenstand hat. An der Glaubenserkenntnis besitzt das Denken das urbildliche Modell jener Subjekt-Objekt-Relation, die ihm in seinen hermeneutischen Anstrengungen unerreichbar vor Augen schwebt, einer Beziehung, in der der Gegenstand das Ich

nicht überwältigt, sondern zu seiner eigensten Aktivität befreit, andererseits aber wiederum nicht zum Material des *s i c h* verstehenden Ichs herabsinkt, sondern diesem als wirklicher Gegenstand unverstellt und unverkürzt begegnet. Ignoriert das Denken das Faktum der im Glauben realisierten Erkenntnis, so zerbricht ihm die intendierte Einheit in jene beiden Extreme, deren nicht zu leistende Vermittlung noch per negationem für die im Glauben bereits geschenkte zeugen muß. Andererseits kann die Theologie die im Akt der Erkenntnis Gottes gegebene Kongruenz von Denkinhalt und Denkmittel nur als eine bloß *f a k t i s c h e* behaupten, deren Möglichkeit nicht a priori einzusehen ist. Nur so gelingt es ihr, das Faktum "Offenbarung" aus der ausgeweglosen Dialektik von Denkinhalt und Denkform herauszuhalten, die sonst unweigerlich Platz greifen müßte. Sie muß den Analogiebegriff benutzen, um das Bewußtsein der möglichen Inkongruenz beider wachzuhalten, auf deren Behebung das Denken an sich keinen Anspruch machen, die es nur als im Akt der Offenbarung geschehene hinnehmen und konstatieren kann.

(b) Mit dem zuletzt Gesagten haben wir bereits das zweite Begriffsschema gestreift, mit dem Barth arbeitet, das Schema "Akt und Potenz".

Es ist letztlich nur eine weitere Ausprägung jenes Grundsatzes, wonach die "ontische" Ordnung sich in der "noetischen" durchsetzen muß. Damit verband sich die Zurückweisung einer Methode, die mit den Fragen des Erkennens anfängt. Wo sie eine Gotteslehre aufstellen würde, vermöchte sie doch nur zu Letztheiten gelangen, die sich durch ihre Funktion im Ganzen menschlicher Erkenntnis als Gebilde von Gnaden der Subjektivität erweisen müßten. "Gott" könnte in diesem Zusammenhang nur als Prädikat an einem Sein erscheinen, das die Subjektivität sich vorausdenkt, um sich selbst zu erfassen, und das insofern nur Anzeige ihrer eigenen Problematik sein würde. Der Theologie bleibt darum keine andere Wahl, als im

Gegenzug zur transzendentalen Logik das Sein Gottes und des Menschen, wie es in Christus offenbar ist, vorauszusetzen und die Frage seiner Erkennbarkeit nur noch als Frage der fides quaerens intellectum zuzulassen. Ist aber solche reine Setzung Gottes und seiner Offenbarung überhaupt möglich? Zeigt sich nicht bereits ihre Rezeption in den biblischen Urkunden vom Sprach- und Denkmaterial abhängig? Kann die Theologie jemals in dem Sinn voraussetzungslos werden, daß ihre Denkmittel die auszusagende Sache nicht verformen? Einer möglichen Verselbständigung der philosophischen Denkschemata, deren Unentbehrlichkeit Barth nicht leugnet, ist nur so vorzubeugen, daß man als Theologe von der Offenbarung Gottes bereits herzukommen versucht und es unterläßt, "sich auf Umwegen an die Sache heranschleichen zu wollen, als ob Gott auch ohne Gott erkannt werden könnte, als ob er das Zweite sein könnte, wenn er nicht auch das Erste gewesen und ohne Scham als das Erste anerkannt worden ist".⁶⁵

Es kann also keine menschliche Frage geben, die zur göttlichen Antwort *a l s g ö t t l i c h e r* hinzufügen vermöchte. Sie antwortet ja auf Fragen, die wir von uns aus gar nicht stellen können, wie sie uns umgekehrt Fragen vorlegt, auf die wir keine Antwort wissen. Dieser Zirkel läßt sich nicht aufbrechen. Es kommt gerade darauf an, in ihn hineinzugelangen und darin zu bleiben. Er besitzt nämlich einen eindeutigen, unumkehrbaren Drehsinn. Das macht ihn dem methodischen Zirkel der Philosophie überlegen, der sich wie die Subjekt-Objekt-Thematik zeigt, grundsätzlich in beiden Richtungen drehen kann. Innerhalb des theologischen Zirkels herrscht ein unumkehrbares Gefälle von der Antwort zur Frage, vom Akt zur Potenz, vom Konkreten zum Allgemeinen.

Wir vergegenwärtigen uns diesen Zirkel am Problem des Verhältnisses von Natur und Gnade. Der Kernsatz lautet: "Die Gnade ist gerade das *G e h e i m n i s*, gerade der uns *v e r b o r g e n e* Sinn der Natur."⁶⁶ Insofern besteht

kein Anlaß, dem thomistischen Grundsatz: "gratia non tollit sed perficit naturam" zu widersprechen⁶⁷, wenn er nur christologisch, d. h. enhypostatisch interpretiert wird⁶⁸: die Natur besitzt kein in sich zureichendes Wesen, sondern ihr Wesen liegt darin, von der Gnade erhoben zu werden und *a l s o* auf diese Erhebung angelegt zu sein. Dies aber nicht im Sinne einer ihr inhärierenden Potentialität, sondern so, daß einzig in dem Akt, in dem sich ihr die Gnade gewährt, *f a k t i s c h* darüber entschieden ist, daß sie der Gnade fähig und dann auch eine ihr gegenüber eigenständige Wirklichkeit ist⁶⁹. Indem die Natur in diesem Akt der Gnade entspricht, ist es offenbar, daß sie dieser Entsprechung fähig ist. Der Satz kann aber nicht umgekehrt, es kann also nicht behauptet werden, weil die Natur immer schon diese Fähigkeit besitze, darum könne es zu ihrer Aktualisierung in diesem Ereignis kommen. Die Richtung verläuft ontologisch und methodisch streng und unumkehrbar vom Akt zur Potenz, vom Ereignis zum Sein.

Die Schwierigkeit in der Durchführung dieses Prinzips liegt darin, daß (1) der Begriff der Natur für das Geschehen der Gnade offengehalten, (2) die Gnade aber dennoch als ungeschuldete behauptet und (3) das Gegenüber von Natur und Gnade als echtes Gegenüber festgehalten werden muß⁷⁰. Dieser Dreischritt bestimmt alle theologischen Aussagen.

Innerhalb des theologischen Zirkels gilt also das Axiom: "Esse sequitur operari"⁷¹, und die Theologie offenbart gerade darin ihren Charakter als ein menschliches Unternehmen, daß sich diese Ordnung in allen ihren Sätzen wiederholt. Die umgekehrte These: Operari sequitur esse liegt außerhalb ihres Bereiches. Dies wäre entweder die selbstverständliche Seinsordnung, die aber Gott vorbehalten bleibt und nicht unsere *E r k e n n t n i s* ordnung werden kann, oder aber, nun doch als Erkenntnisordnung verstanden, die des Aristoteles, nicht aber diejenige, die uns durch das Faktum Jesus

Christus vorgeschrieben ist und die Theologie zur kirchlichen Wissenschaft macht⁷². Nach christlicher Erkenntnis ist das Eigentliche, Singuläre, Konkreteste der Akt der Offenbarung, auf den hin potentiell alles existiert. Diese Potentialität ist aber menschlicher Erkenntnis, die immer nachfolgende Erkenntnis ist, verborgen und wird der Kreatur nur im Ereignis jenes Aktes zugesprochen. Zwar existiert die von Gott verschiedene Wirklichkeit, aber sie besitzt kein Sein an sich, weil "Sein" im qualifizierten Sinn ihr nur zukommt, sofern sie im Akt der Offenbarung als Wirklichkeit, die von Gott verschieden ist, affirmiert wird⁷³. Der Versuch, das Sein vom Akt her zu denken, führt folgerichtig zu einer Ambivalenz des Naturbegriffs. Denn nun muß "Natur" sowohl anhypostatisch als enhypostatisch gedacht werden. Es muß unterschieden werden zwischen dem unqualifizierten Vorbegriff von Natur als etwas, dessen Wahrheit noch aussteht, und dem qualifizierten Voll-Begriff von Natur als der Natur, deren Wahrheit im Akt ihrer Begnadung verwirklicht ist. In der Syntax theologischen Redens tritt "Natur" zunächst gleichsam im casus pendens auf, um dann im Fortgang des Sprechens als das qualifiziert zu werden, als was sie schon im casus pendens anfänglich gesetzt war⁷⁴. Sie muß "remota gratia" gedacht werden, aber dennoch im Licht der Gnade, in der sie in ihrer Wahrheit allein aufleuchtet.

Die Formel "gratia non tollit sed perficit naturam" kann also, wie wir gesehen haben, nur unter dem Vorbehalt angenommen werden, daß die Natur nicht als Voraussetzung der Gnade gedacht wird. Ihr Verhältnis muß in letzter Zuspitzung so beschrieben werden: Die Gnade setzt sich selbst im Akt ihres Ereigniswerdens eine Wirklichkeit voraus, der sie sich als Gnade mitteilen will. Diese Wirklichkeit ist das, was theologisch als "Natur" bezeichnet wird. Diese Problematik steht begreiflicherweise im Mittelpunkt der katholischen Diskussion mit Barth. Der protestantischen Theologie wird dabei eben das vorge-

worfen, was diese bisher der katholischen Seite glaubte vorhalten zu müssen: eine Naturalisierung der Gnade. Ihr Naturbegriff sei nämlich derart, daß er den Begriff der Gnade zu seiner Integrität ⁷⁵ e i n s ch l i e ß e. Gnade sei aber nur Gnade, wenn ihr Natur als Nicht-Gnade gegenüberstehe, was allein durch den katholischen Naturbegriff gewährleistet sei: er allein sei geeignet, "die Reinheit des Gnadenbegriffs" zu schützen ⁷⁶. Bei Barth hingegen mache sich eine monophysitische Tendenz bemerkbar, die das, was in "faktischer Synthese" gegeben sei, zur Wesenseinheit zusammenschließen wolle. - Dieser Eindruck entsteht aber doch nur dadurch, daß für Barth die Theologie als Explikation des Glaubens hinter diese faktische Synthese nicht zurück kann, sondern von ihr als dem Urdatum und dem allein "Wesentlichen" ausgehen muß. Was v. Balthasar als "Wesenseinheit" verdächtigt, ist nur Reflex der Exklusivität, mit der der Glaube auf seinen Gegenstand bezogen ist, und kann darum nicht als Monophysitismus im traditionellen Sinne ausgelegt werden. Daß Natur und Gnade in "faktischer Synthese" beisammen sind, kann ja nicht bedeuten, daß diese in dem Sinn kontingent wäre, daß es der Theologie freistünde, von ihr auszugehen oder nicht. Ist die Theologie Entfaltung des Grundfaktums, daß G o t t sich offenbart und wirklich s i c h s e l b s t offenbart, dann muß sie seine Offenbarung als vollkommensten Ausdruck und angemessenste Betätigung seines Wesens und dann auch jene - gewiß: bloß - "faktische Synthese" als sein opus proprium und nicht als opus alienum verstehen. Gerade weil sie menschliche und also gehorsame Erkenntnis ist, kann sie diesem Sachverhalt nicht anders als in der Weise Rechnung tragen, daß sie im doxologischen Regressus der Glaubenserkenntnis die Behauptung der reinen Faktizität jener Synthese durch die weitere Behauptung umklammert, daß es der Natur - nicht per se, aber sub specie Dei - w e s e n t l i c h ist, in dieser (nur eben f a k t i s c h e n!) Synthese der Gnade teilhaftig zu werden und ihr darin zu entsprechen.

Mit dieser Fassung des Verhältnisses von Natur und Gnade vermag sich die Theologie zwar ihren Kompetenzbereich zu sichern, aber nur um den Preis, daß sie in das Gespräch mit den anderen Wissenschaften nicht mehr - oder nur noch als die bereits alles wissende eintreten kann. Das läßt sich etwa an der Anthropologie studieren. Sie faßt sich theologisch in die These zusammen: Mensch sein heißt grundlegend und umfassend: mit Gott zusammen sein (s. o. S. 26). Die Theologie kann sich keinen Begriff der menschlichen Natur zueigen machen, in dem von dieser konstitutiven Beziehung abgesehen wäre. Der theologische Begriff des Menschseins läßt sich nun aber, weil einer anderen Dimension entstammend, nicht eigentlich zur Bestreitung anderer Definitionen verwenden. Was ihn über diese hinaushebt, ist nicht größere Vollständigkeit, sondern **k a t e g o r i a l e** Verschiedenheit. Die Theologie wird, von der Erkenntnis des wirklichen Menschen im Wort Gottes herkommend, die nicht-theologische Anthropologie darauf ansprechen, daß sie es in den ihr zugänglichen Aspekten des Menschlichen mit Formen eines ihr allerdings nicht zugänglichen Inhalts, mit Erscheinungen eines ihr nicht bekannten Wirklichen, mit Potentialitäten eines ihr nicht faßbaren Aktes, mit dem Schatten eines ihr nicht sichtbaren Lichtes zu tun hat. Die nicht-theologische Anthropologie soll durch diesen Hinweis nicht aufgefordert werden, sich zu verchristlichen. Vielmehr ist sie gerade dann echte Wissenschaft, wenn sie bei **i h r e r** Sache bleibt und also weiß, daß sie dabei voraussetzt, was ihr nur in seinen Symptomen erreichbar ist: den wirklichen Menschen.

Damit hat sich die Theologie in eine Position gebracht, in der sie den anderen Disziplinen zwar ihr Arbeitsfeld absteckt, ihnen aber im voraus zugleich eröffnet, daß sie es nur mit Phänomenen zu tun haben können, deren Klärung ihr, der Theologie, grundsätzlich nichts Neues bringen kann. Sie hat die Wirklichkeit; und da nur dort, wo die Wirklichkeit

ist, auch die entsprechende Möglichkeit ist⁷⁷, so fällt auch die Diskussion der Möglichkeit in ihren alleinigen Kompetenzbereich. Sie wird allerdings etwa der Philosophie die Möglichkeit philosophischer Gotteserkenntnis nicht p r i n z i p i e l l bestreiten, wird sich also auch nicht mit ihr auf eine Diskussion darüber einlassen, ob sie diese Möglichkeit ohne Offenbarung jemals wird verwirklichen können. Sie wird ihr nur versichern, daß diese Frage durch die geschehene Offenbarung f a k t i s c h beantwortet ist. Was sie der Philosophie mit der einen Hand gibt, das nimmt sie ihr mit der anderen wieder, indem sie der Frage nach der Möglichkeit mit der Bekanntgabe der Wirklichkeit zuvorkommt. Die auch theologischerseits zu respektierende Würde der Philosophie besteht darin, daß sie nach dem Gegenstand der Theologie grundsätzlich zu fragen imstande ist und ihn p o t e n t i e l l sogar besitzt: was ihren Gegenstand ausmacht, ist das Mögliche j e n e s Wirklichen, das Allgemeine j e n e s Besonderen, das Abstrakte j e n e s Konkreten. Wiederum aber ist diese ihre Würde nicht der Philosophie selbst, sondern einzig der Theologie bekannt: denn das Wirkliche, Besondere und Konkrete ist nicht k r a f t jenes Möglichen, Allgemeinen und Abstrakten, sondern bleibt sein ontisches und noetisches Prius, sodaß die Philosophie faktisch immer schon zu spät kommt. Sie kann sich nur noch in Phänomenen herumtreiben, deren Wirklichkeit ihr unerreichbar ist. Unerreichbar nicht deshalb, weil ihr Fragevermögen unzulänglich wäre, sondern weil die Wirklichkeit Gottes überhaupt nicht erfragt, sondern nur vorausgesetzt werden kann.

Die Theologie K. Barths ist von J. Moltmann zu Recht als "Theologie der transzendentalen Subjektivität Gottes" bezeichnet worden (s. o. S. 4). Denn in ihr wird sozusagen das Berkeleysche "Esse est percipi" auf den Kopf gestellt, d. h. von der g ö t t l i c h e n Subjektivität verstanden, deren "percipere" dann allerdings als trinitari-

sche "agere" aufgefaßt werden muß. Von dem ethizistisch gefärbten Aktualismus und Punktualismus der Existenztheologie unterscheidet sie sich dadurch, daß sie deren Horror vor W e s e n s aussagen nicht teilen kann⁷⁸. Andererseits sind i h r e Wesensaussagen insofern wieder nominalistisch relativiert, als für alles Geschaffene die Essenz zwar "ante rem" im göttlichen Gnadenwillen existiert, aber nur "in a c t u" (d. h. im Ereignis der Offenbarung) wirklich und nur "post a c t u m" erkennbar wird. In ihren Wesensaussagen kommt die theologische Reflexion nicht zur Ruhe, weil sie immer auch den göttlichen Akt mit zur Sprache bringen muß, dem sich das erkennbar gewordene Wesen verdankt⁷⁹. Die Dinge besitzen kein ruhendes Sein, sondern was sie sind, das sind sie nur, indem sie es im Akt der Verkündigung (und des Glaubens) immer wieder w e r d e n , wie sie es im Akt der ersten Offenbarung bereits geworden sind. Darum gehört zum Sein ein Bewußtsein, das es auf den konstituierenden Akt zurückbezieht. Versöhnung läßt sich niemals wie bei Hegel in ein prinzipielles Versöhnt s e i n auflösen, in welchem sich schließlich auch der versöhnende Gott als bloß "gegenständlicher" aufhebt; Offenbarung ist nicht ein Offenbar s e i n , das "nichts Geheimen mehr an Gott" ließe (s. o. S. 2). Wenn Hegel am Glauben rügt, daß er mit Gott nicht wirklich Ernst mache, dann fordert er die Aufhebung Gottes in seine eigene Funktion, also des Versöhners in die Versöhnung. Die Theologie scheint, so gesehen, auf halbem Wege stehen zu bleiben, weil sie den Glauben zur permanenten Reflexion auf Gott a l s denjenigen zwingt, dem er sein Versöhntsein verdankt.

Dieser Augenschein korrigiert sich, wenn Barth einmal zugestanden ist, daß es der Theologie um Gott a l s solchen, d. h. in seiner Gottheit zu tun sein muß. Würde sie von sich aus einen Begriff des Göttlichen aufstellen, so wäre die dialektische Auflösung des biblischen Gottes in die durch jenen Begriff bezeichnete Funktion das folgerichtige Ende des damit eingeschlagenen Weges. Barth legt indessen allen

Nachdruck darauf, daß der Begriff der Gottheit Gottes ein rein formaler sein müsse, der nur von Gott selbst handelnd gefüllt werden kann. Daß Gott sich selbst definiert, läßt das Denken seine Angewiesenheit auf den Akt der Offenbarung erfahren. Es vermag Gottes Selbstdefinition nicht zum spekulativen Satz zu formalisieren, der seine eigene Kontingenz in der Totalität des aus ihm entspringenden Systems zu tilgen vermöchte. Vielmehr muß das Denken für seine Bewahrheitung auf den Selbsterweis Gottes im Heiligen Geist hinweisen.

Wir haben gesehen, daß Barths Theologie das Wesen der von Gott verschiedenen Wirklichkeit nur in der Klammer des Daseins und Wesens Gottes zu denken bereit ist⁸⁰. Indem Gott sich selbst offenbart, offenbart er sich zugleich in seinem von ihm selbst gewählten Verhältnis zu der von ihm verschiedenen Wirklichkeit, ohne aber in dieser Relation aufzugehen. In diesem Akt der göttlichen Selbstoffenbarung kommt das wahre Wesen der Wirklichkeit zum Vorschein. Der dabei verwendete Begriff von Wahrheit ist ontologischer Art, also nicht der formale einer bloßen adaequatio intellectus atque rei - der übrigens auch philosophisch nichts abwirft, da die Feststellung solcher adaequatio nur wieder das Urteil einer über intellectus und res stehenden Instanz sein könnte, die aber per definitionem ausgeschlossen sein soll. Bedenkt man indessen, daß wir uns ja auf dem Boden einer Theologie der transzendentalen Subjektivität Gottes befinden, so läßt sich der formale Wahrheitsbegriff zur Verdeutlichung heranziehen: wenn G o t t die besagte Instanz und wenn es s e i n intellectus ist, dem die res adäquat sein soll, dann schließt sich der Zirkel und die formale geht in die ontologische Wahrheit über. Mit der Rede vom wahren Wesen der Wirklichkeit bleibt die Theologie also innerhalb des Zirkels. Dem Vorwurf, sie lehre einen Deus exlex, kann sie nur so begegnen, daß sie die innere Logik dieses in der Offenbarung ergangenen Urteils Gottes dartut, eine Logik, die

gerade die "profane" Vernunft nicht außer Kraft setzt, sondern zu der ihr eigenen Tätigkeit aufruft.

Die theologischen Entwürfe von R. Bultmann und K. Barth haben wir unter den Titeln "Primat des Ethischen" und "Primat des Ontologischen" einander gegenübergestellt. Unter dem ersten Stichwort war vom Erbe Kants zu sprechen. Die Barth'sche Theologie weist eine gewisse Affinität zu dem Unternehmen Hegels auf. In seiner Kritik aller natürlichen Theologie sind nicht bloß kantische Motive wirksam, sondern auch solche, die über die Hegelsche Dialektik zuletzt in Feuerbach hervortreten. Der Einstieg bei der Selbstdefinition Gottes samt seinen methodischen Konsequenzen entspricht Hegels Ausgang von einem Absoluten, in dessen Selbstentfaltung das Endliche allererst Stand und Wesen gewinnt. Im Letzten freilich sind beide, Barth und Bultmann, sowohl von Kant als auch von Hegel geschieden. Beide verwahren sich gegen einen philosophischen Begriff Gottes, teils weil er die Offenheit der Existenz verstellen würde, teils weil "Gott" dabei nur Prädikat einer vom Seienden aus erschlossenen Letzttheit wäre. Ist Hegels Weg einer Aufhebung des gegenständlichen Gottes in die sich als absolut, sonach als "göttlich" erweisende Vermittlung nicht gangbar, so bleiben für die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und außergöttlicher Wirklichkeit nur die beiden Extreme, deren konsequenteste Gestalt sich im Denken Bultmanns und Barths niederschlagen hat:

- a) Die menschliche Existenz ist der Ort, an dem Gott als Gott "ist"; was Gott bedeuten kann, ist durch die nach sich selbst fragende Existenz entschieden.
- b) Gott ist der Ort, an dem die Welt als Welt und der Mensch als Mensch "ist"; was Welt und Mensch bedeuten, ist im Akt der Offenbarung Gottes ausgesprochen.

Damit ist beide Male ein Zukunftsverlust eingetreten, den J. Moltmann als das Charakteristikum aller am Offenbarungsbegriff orientierten Theologie herausgestellt hat. Die Dominanz des Bewußtseins über das Sein läßt wie bei Hegel die Eschatologie zur anamnestic präsenten Ganzheit erstarren. Bei B u l t m a n n vermag die Betonung der Offenheit zur Zukunft den Verlust nicht zu verdecken: handelt es sich doch nur um die der Existenz immer schon eigene Zukünftigkeit, in der sie auf Gewesenes zurückkommen und die Gegenwart als den Augenblick der Entscheidung über d e s s e n Zukunft erfahren kann. Echte Zukunft bleibt durch den transzendentalphilosophischen Rahmen ausgesperrt⁸¹.

Auch bei B a r t h weicht die real-ausständige Zukunft einer bloßen je künftigen Verifizierung dessen, was schon als wahr bekanntgegeben ist. Die eschatologische Differenz, die echte Zukunft erschließen würde, ist innertrinitarisch bereits ausgetragen: "Was in Gott selbst der einfache, der unmittelbare, keinen Augenblick und in keiner Hinsicht in Frage stehende Triumph des Lichtes über die Finsternis ist, das muß im geschöpflichen Raum und also für den Menschen - da Gott den Menschen zum Zeugen seiner Herrlichkeit haben wollte - die Gestalt dieser Geschichte haben, das mußte in der Zeit auf jenem Wege E r e i g n i s werden. Indem Gott den Menschen, seinen, den erwählten Menschen will, will er diesen W e g , ... willer also sich selbst als den, durch dessen G n a d e der Mensch leben soll und will er den auf seine Gnade schlechthin Angewiesenen."⁸² Welt und Mensch haben nur noch dadurch Zukunft, daß sie werden, was sie im Akt der Offenbarung bereits sind⁸³.

Z w e i t e r T e i l

SCHELLINGS PHILOSOPHISCHE THEOLOGIE ZWISCHEN KANT UND HEGEL

Der heimliche Gegner der dialektischen Theologie war nicht die philosophische Skepsis, sondern der deutsche Idealismus, dessen theologische Prätentationen ihn zu einem echten Konkurrenten machen mußten. Die dialektische Theologie hat sich aber im Gespräch mit ihm niemals in eine apologetische Abwehrstellung drängen lassen, sondern ihm stets die offene Flanke dargeboten. In dem Gefühl, daß ihre schwächste zugleich ihre stärkste Stelle sein würde, überschritt sie nirgends die kerygmatische Linie. Sie akzeptierte die Wehrlosigkeit, die ihr durch die Existentialität des Glaubens (Bultmann) und durch die Selbstdefinition Gottes (Barth) zugemutet war, um gerade so Anspruch und Evidenz der Sache selbst adäquat zur Geltung zu bringen. Den Dialog mit dem Idealismus konnte sie nur so führen, daß sie die Dialektik der Sache für sich selber sprechen ließ und "statt das willkürlich bewegende Prinzip des Inhalts zu sein, diese Freiheit in ihn zu versenken"⁸⁴ suchte. Je weniger sie selbst zu reden suchte, desto intensiver mußte ihr das Gespräch geführt scheinen.

Nur so konnte der Eindruck entstehen, als sei diese Zurückhaltung eine Kapitulation vor dem modernen positivistischen Wirklichkeitsbegriff, als habe er ihr das Thema der Offenbarung aufgenötigt und damit die Akzentverlagerung auf die Erkenntnisfrage verursacht (G. Wingren). Dann wäre die herausgestellte Evidenz der Sache selbst nur ein apologetischer deus ex machina gewesen. Die dialektische Theologie hat jedoch Offenbarung niemals als pure Bereitstellung anderweitig nicht zuhandener Erkenntnisse gewertet, mit der sie die Skepsis totschiagen konnte, sondern, wenn sie von

Offenbarung sprach, streng an der Identität von Akt und Inhalt festgehalten. Die "Gottheit Gottes" hat es ihr verwehrt, die theoretische Erkenntnisfrage ernstzunehmen und sich mit apologetisch nutzbar gemachter Offenbarung in den agnostischen Hohlräumen häuslich niederzulassen. Ihr Anliegen war nicht die Etablierung, sondern die Zertrümmerung von Religion. Damit mußte sie von selbst an den Idealismus geraten.

Die dialektische Theologie hat sich damit aber zugleich in eine folgenreiche Isolierung hineinmanövriert. Der existential-theologische Ansatz Bultmanns hat zu einer schroffen Diastase von Mythos und Kerygma, Natur und Geschichte geführt⁸⁵, bei der konsequent auch die "Naturseite" der Geschichte, die reale Zukunft ausfallen mußte. Barth hat mit seiner Verhältnisbestimmung von Wirklichkeit und Möglichkeit die Philosophie nicht nur der Würde einer ancilla theologiae entkleidet, sondern überhaupt zum bloßen Schatten von Theologie erklärt. Den Verlust des Gesprächspartners kann sie verschmerzen, da sie ohnehin nur bezeugendes Nachsprechen des göttlichen Wortes sein will.

Wir haben gesehen, was zu dieser Isolierung treibt. Die Theologie will von Gott reden. Sie will aber nicht ü b e r , sondern a u s Gott reden, so also, daß Gott Gott bleibt. Wissenschaft kann sie dann nur noch nach innen sein, als kritische Reflexion auf die Grundlagen kirchlicher Verkündigung. Nach außen besitzen ihre Aussagen nur den Status der Bezeugung⁸⁶. Sie erträgt es nicht, unter den Allgemeinbegriff von Wissenschaft subsumiert zu werden. Denn ihr Gegenstand - Gott - läßt sich nicht in das Ganze des Seienden einzeichnen, ohne dadurch seine Gottheit zu verlieren.

Nun beansprucht die Theologie aber einen Platz in der universitas der Wissenschaften. Wenn sie im Streit der Fakultäten sich nur so behaupten kann, daß sie sich der Einord-

nung in ein System der Wissenschaften widersetzt, dann muß sie dies noch vor d e r e n Forum begründen. Wir stellen darum jetzt die Frage: Warum ist theologische Rede von Gott nur als Verkündigung möglich? Ungenügend wäre jetzt eine Auskunft, die nur wieder auf die Eigenart des theologischen Gegenstandes verweisen würde. Der Sinn unserer Frage ist jetzt dieser: Ist eine philosophische Theologie nur f a k - t i s c h , d. h. durch die zuvorgekommene Offenbarung, oder ist sie p r i n z i p i e l l unmöglich? Liegt im Denken selbst der Grund, der eine philosophische Theologie mißlingen läßt? Hebt der philosophische Gottesbegriff sich selbst auf, oder ist es bloß die christliche Theologie, die die Metaphysik für beendet erklärt?

Die Frage, die uns im Folgenden leiten soll, lautet also: Ist der Gedanke eines Unbedingten möglich, das nicht wieder durch anderes oder um eines anderen willen ist, das also auch nicht durch seine Funktion für die sich selbst denkende Subjektivität, sondern rein durch sich selbst bestimmt ist?

1. Kapitel: DER GOTTESBEGRIFF DER MODERNEN SUBJEKTIVITÄT

Kants Kritizismus bedeutet eine Wende im abendländischen Philosophieren, weil hier das Subjekt aus der Welt auf sich zurückkommt und sich als den Ursprung der ihm begegnenden Welt begreift. Noch ist freilich die Stufe der vollendeten Reflexion bei Kant nicht erreicht. Das Verhältnis der kritisierenden Vernunft des Philosophen zur kritisierten bleibt ungeklärt. Das Denken, das Gegenstände denkt, und das Denken, welches dieses gegenstandsbezogene Denken denkt, fallen noch auseinander. Der Idealismus macht aus dieser doppelten Reflexion eine Selbstreflexion der e i n e n Vernunft auf sich selbst⁸⁷.

Am Anfang steht die Forderung, daß der Denkende sich ganz mit in das Denken des Gegenstandes als Gegenstand hinein-nimmt. Die Reflexion, die denkt, ist dieselbe wie die, die gedacht wird. Was veranlaßt die Reflexion, sich auf sich selbst zurückzuwenden? Es ist der Wille, sich selbst im Denken festzuhalten, um sich nicht an das Objekt zu verlieren. "Die Reflexion, die die Reflexion als Gegenstand festhält, ist der Existenz nach anders als diese: sie ist zugleich Wille."⁸⁸

W. Schulz versucht, diesen Sprung im deutschen Idealismus begreiflich zu machen und eine Geschichte der Subjektivität zu konstruieren, zu der das Denken kraft seiner Natur herausstreibe. Das Denken des Seins trägt in sich die "Tendenz", den Gegenstand in seinem Bestimmtheitsein sich erschöpfen zu lassen, d. h. als gedachten zu denken. Es erfährt sich als die Macht der Aufhebung und setzt am Ende der Entwicklung sich selbst als das eigentliche Sein, als die reine Tätigkeit, die nun, zu sich gekommen, sich a l s solche weiß⁸⁹.

Schulz hat diesen Übergriff der Subjektivität am Gottesgedanken der neuzeitlichen Metaphysik näher dargestellt⁹⁰. Das ihn leitende Verständnis der modernen Subjektivität läßt die seit Pascal übliche Kontrastierung eines Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs und eines Gottes der Philosophen von vornherein als verfehlt erscheinen. Es fehlt an der gemeinsamen Basis, auf der solche Entgegensetzung erst einen Sinn haben könnte. Die T h e o l o g i e ist nicht befugt, diese Unterscheidung zu treffen. Sie statuiert einen "Gott der Philosophen", den diese selbst gerade nicht als den ihren anerkennen können. Andererseits ist es ihr wieder nicht möglich, den w i r k l i c h e n "Gott der Philosophen" zu denken, solange sie nicht bereit ist, selbst auf den Boden der P h i l o s o p h i e herüberzutreten. Die umgekehrte Forderung kann an die Philosophie n i c h t erhoben werden, da sie der Theologie durch ihre Reflexivität überlegen bleibt.

Als Ausdruck der endlichen Subjektivität ist sie Denken, das bei allem Gedachten sich als Denken mitdenkt. Ins Medium ihres jeweiligen Gegenübers transponiert, verlieren die Aussagen von Theologie und Philosophie sofort ihren Sinn. Die Theologie deklariert den "Gott der Philosophen" als abstrakten Begriff, mit dem das Denken sich einen systematischen Abschluß bereitstelle. Aber das Denken der neuzeitlichen Metaphysik ist über jeden möglichen Abschluß in einem zuhöchst Seienden hinaus, da es sich als die Macht der Aufhebung des Seienden, auch des göttlichen, erfahren hat. Der Gott der Philosophen kann darum seinen Ort nicht mehr, wie die Theologie suggerieren möchte, im Denken des Seienden, sondern nur noch in der Selbsterfahrung des Denkens haben. Gott wird formalisiert zum Begriff einer Transzendenz, die das Denken erfährt, wenn es der Unmöglichkeit inne wird, sich selbst als die Macht der Aufhebung noch einmal aufzuheben, d. h. zu begründen⁹¹.

Die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik wird in der Interpretation von W. Schulz durch einen Zweiertakt in Gang gehalten, der zu immer radikalerem Rückstieg in die Subjektivität antreibt. Die sich selbst begreifen wollende Subjektivität setzt sich eine Transzendenz voraus, durch die sie sich immer schon als zu ihrem Vollzug eingesetzt hin- nimmt. Das ruft als Antithese die Systeme der Vermittlung hervor, in denen die Transzendenz als das Andere der Subjektivität aufgehoben und in einen beide übergreifenden Kontext integriert wird. Diese ontologisierenden Systeme sind ihrerseits wieder Anlaß dafür, daß das Durchdenken der Transzendenz sich weiter radikalieren muß, bis es diese nur noch als den Schatten von Subjektivität selber behaupten kann. So ergibt sich eine Traditionskette, die von Nikolaus v. Cues über Descartes, Kant, Schelling zu Heidegger hinführt, dabei aber immer wieder von monistischen Reaktionen unterbrochen wird: Bruno, Spinoza, Hegel und Nietzsche.

Im Gottesbeweis der 3. cartesischen Meditation findet Schulz das Schema, das die neuere Metaphysik bis zu Heidegger bestimmt. Die Idee Gottes, die sich in meinem Bewußtsein vorfindet, beweist ihre von meinem Bewußtsein unabhängige Realität durch den mir überlegenen Seinsgrad des in ihr Vorgestellten: Gott ist unendliche Substanz von höchster Einfachheit und unendlicher Macht. Dieser Gottesgedanke kann nicht als Projektion meiner sich selbst nicht genügenden Endlichkeit entkräftet werden, da er vielmehr die Voraussetzung der Erfahrung dieses Ungenügens darstellt. Die Begriffsbildungen des Unendlichen und des Endlichen, des Vollkommenen und des Unvollkommenen samt den entsprechenden Wertakzenten entspringen nicht meiner Willkür. Ich erfahre mich als endlich und unvollkommen nur, indem ich mich gegen ein Unendliches und Vollkommenes abhebe. Die Idee Gottes ist mit mir mitgesetzt als Gegenbegriff zu meinem eigenen Sein, dessen ich nicht mächtig bin.

Darin zeichnet sich der neue, philosophische Begriff von Transzendenz ab. Da die Subjektivität sich aus sich selbst heraus begreifen will, kann Transzendenz nicht mehr der Bezug auf jenseits ihrer liegendes Seiendes sein, zumal alles Seiende nur für und durch die Subjektivität ist. Transzendenz heißt nur noch, daß der in sich geschlossene Zirkel der Subjektivität sich noch einmal auf seine Möglichkeit hin übersteigt, die Schelling als "Gott", Heidegger als "Sein" bedenkt. Weil die ihr vorausliegende Möglichkeit aber doch nur die Möglichkeit ihrer selbst ist, erfährt die Subjektivität die Transzendenz als das ihr immer schon wesensnotwendig zugehörige Andere ihrer selbst. Anders ausgedrückt: es gibt für das Denken keine Grenze, die nicht durch das Denken selbst gesetzt wäre. Transzendenz und Subjektivität stehen in einem wechselseitigen Bedingungszusammenhang.

Schulz expliziert dies noch einmal an Heideggers Konzeption

der Existenz. Von ihr gilt, was der junge Schelling vom Ich behauptet hat: es kann nur durch sich selbst gedacht werden; es muß gedacht werden, nur weil es ist, und darf nicht von anderem abgeleitet werden (I 163). Die Existenz kommt nicht in der Welt vor wie anderes Seiendes, sondern Welt ist umgekehrt ein Charakter der Existenz als Sorge. Diese ist sich als Ganzes erschlossen in der Antizipation ihres Endes, das ihr aber nicht - als biologisches Faktum oder als Ereignis in der Zukunft - von außen gesetzt sein, sondern nur an ihrem eigenen Sein erscheinen kann: der Tod i s t nur in einem existentiellen Sein-zum-Tode. Indem das Dasein in seinen Tod vorlaufend auf sich zurückkommt, konstituiert es sich als Ganzes. Das geschieht in der Grundbefindlichkeit der Angst, in der das Seiende im Ganzen und mit ihm das Dasein sich selbst entgleitet. Das Wovor der Angst ist jedoch kein totales Nichts - gründet es doch in dem ursprünglichsten "Etwas", in der Welt. Das Entgleiten ist ineins ein Sich-zukehren, durch das sich mir die Existenz als dasjenige In-der-Welt-sein erschließt, das ich bin und zu sein habe. "Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz"⁹². Metaphysik ist das Grundgeschehen des Daseins selber.

Die Subjektivität steht hier auf ihrer äußersten Spitze. Das Transzendieren wird zu einem Geschehen i n n e r - h a l b der Existenz selbst, bei dem das Seiende im Ganzen, also auch das summum ens der alten Metaphysik überstiegen wird. An dieser Stelle vollzieht sich nun aber die gleiche Kehre, die bei Descartes durch den Gottesgedanken der 3. Meditation eingeleitet wird. Die Endlichkeit wird noch einmal begriffen von dem her, was ihr gegensätzliches Maß ist. Die alles transzendierende Subjektivität depotenziert sich zu einem Zweiten vor einer n e u e n T r a n s z e n d e n z .

Die Geschichte der Metaphysik zeigt, daß die Subjektivität, wenn sie sich ein höchstes Seiendes vorausdenkt, an das sie sich bindet, zugleich diese Bindung und ihr Woran zu begreifen sucht. Das Denken, das das Seiende sich zum Objekt macht, negiert es in seiner Unmittelbarkeit. So verlagert sich der Akzent von Gott selbst auf den absoluten Geist als die Macht der Vermittlung und schließlich auf den Menschen, der sich in seiner Bindung an das zuhöchst Seiende als der eigentliche Täter begreift. Diese Verlagerung ist Folge davon, daß Gott als summum ens gedacht wird; denn des Seienden vermag die Subjektivität sich denkend zu bemächtigen. Indem sie sich als das Absolute etabliert, erfährt sie aber zugleich, daß außer ihr nichts mehr existiert, worauf sie sich gründen könnte. Sogar der Mensch selbst, sofern er Seiendes ist, verschwindet aus dem Zentrum. Die Erfahrung des Nichts nötigt die Subjektivität zur Aufgabe ihres Willens zur Begründung. Damit schlägt der Charakter des Nichts um: "Das Nichts ist das Sein selbst, dessen Wahrheit der Mensch dann übereignet wird, wenn er sich selbst als Subjekt überwunden hat, und das heißt, wenn er das Seiende nicht mehr als Objekt vorstellt."⁹³ Die Subjektivität, die sich selbst nicht mehr begründen kann, erfährt sich in ihrem unergründlichen Daß: als getragen vom Sein selbst. Das Sein ist nichts (= Nichts) als das Wunder, daß Seiendes ist. Es übernimmt die Funktion des cartesischen Gottes: es bleibt der verborgene Ursprung, der die Existenz aus sich entläßt und zu ihrer Endlichkeit ermächtigt, ohne doch sich je irgendwo an ihm selbst zu offenbaren. Wie könnte es, da es weder Gott noch Mensch ist?

Unsere K r i t i k an der Position von W. Schulz richtet sich gegen den Begriff der Subjektivität, mit dem er arbeitet. Er meint jene doppelte Reflexion, durch die der Bezug zum Gegenstand noch einmal in das Ich zurückgenommen wird: Alles Seiende ist nur für und d. h. durch die Subjektivität; dies feststellen, heißt die Subjektivität aus sich selbst heraus erfassen. In allem, was nicht Ich ist, begeg-

net das Ich nur sich selber.

Diesem Zirkel fehlt bei Schulz jedoch die Spannung, die ihn in Gang hält und die er bei Fichte etwa noch gehabt hat. H. Schelsky hat zu Recht bemerkt, daß die Richtung auf das gegenüberliegende Objekt dem Ich natürlich ist, die Rückwendung des Ich auf sich selbst mithin nur einem Willen entspringen kann⁹⁴. Zwar setzt auch Schulz einen Willen zur Erklärung an: die Absage an den Gott der alten Metaphysik, der das Ich nur als etwas Äußerliches betreffen kann⁹⁵. Aber abgesehen davon, daß diese Einstellung des Ich selbst erst zu begründen wäre, so nötigt diese Absage doch keineswegs zu einer Auffassung von Philosophie als sich selbst begreifender Subjektivität. A-theistisches Denken könnte auch als Dogmatismus und Empirismus auftreten. Denn damit, daß aus der klassischen Trias von Gott, Welt und Ich die erste Größe ausfällt, ist über das Verhältnis der beiden letzten noch nicht entschieden. Die Absorption der Welt, des Seienden, in das Ich ist nur eine der beiden möglichen Lösungen, die eben darum weiterer Begründung bedürfte.

Fichte z. B. gibt diese Begründung. Der Zirkel der Subjektivität ist der Zirkel des sittlichen Willens, der keinen Gegenstand außerhalb seiner, sondern sich selbst will. Die Objektsphäre wird zu einem Moment der sittlichen Selbstbestimmung aufgehoben, die an ihr das "versinnlichte Materiale der Pflichterfüllung" besitzt und in ihr sich selbst anschaut. Was sich als Aufhebung darstellt, ist jedoch ursprünglich eine Setzung, mit der das Ich sich selbst beschränkt, um in der Aufarbeitung des Nicht-Ich sittlicher Wille zu sein.

Auch bei Heidegger weist der Zirkel der Subjektivität in die existentielle Struktur der existentiellen Akte zurück. Das Dasein ist nicht per se über das Seiende im Ganzen hinaus. Unter gewissen Aspekten, etwa dem biologi-

schen, gehört auch der Mensch zum Seienden von der Seinsart des bloß Vorhandenen. Auch sein Denken könnte theoretisch bloß die Abspiegelung von Seiendem in einem anderen Seienden sein. Die Substanzkategorie wird erst dadurch gesprengt, daß es dem Dasein "in seinem Sein um dieses Sein selbst geht". Erst dadurch ist das Dasein über das Seiende hinaus. Diese Verfaßtheit ist andererseits der Grund dafür, daß das Dasein sich Seiendes als Material seines Sich-entwerfens begegnen lassen kann, in seinem Weltbezug also nur noch einmal auf sich selber stößt.

Beide Male wird die Aufhebung der Objektivität durch die Subjektivität nicht durch einen außerhalb stehenden Philosophen dekretiert, sondern im Akt des Existierens vollbracht. Bei Schulz dagegen kommt die Gleichung von Subjektivität und Aufhebung ohne den Durchgang durch diesen Akt zustande.⁹⁶ Sie gilt an sich. Der dabei verwendete Begriff von Subjektivität bleibt leer. Wie könnte deren Logik sonst am i n - h a l t s l o s e n Begriff des D e n k e n s exemplifiziert werden? "Es gibt keine Grenze des Denkens, die nicht Grenze für das Denken ist, und eine Grenze für das Denken kann nur eine d u r c h das Denken gesetzte Grenze sein. Das aber besagt: die Transzendenz ist das der endlichen Subjektivität mit innerer Notwendigkeit zugehörende Andere ihrer selbst." "Das innere Triebmoment, den Gegenstand immer mehr im Denken aufgehen zu lassen, liegt im Sichwissen des Denkens bei allem was es vollzieht. Das Denken weiß um seine Kraft der Aufhebung, und je mehr es aufhebt, desto sicherer wird es in sich selbst. Das führt zum Deutschen Idealismus: sein A u s g a n g s p u n k t ist dort, wo das Denken es sich zutraut, die gesamte Welt, das Sein im reinen Denken selbst aufzubauen."⁹⁷

Hier zeigt sich, daß Schulz sich nicht in den Zirkel der Subjektivität hineinbegibt, sondern von außen über ihn reflektiert. Daß das Denken seinen Gegenstand "aufhebt", die-

se Feststellung ergibt nur einen Sinn, wenn das Denken (wie es doch auch *h i s t o r i s c h* im Deutschen Idealismus der Fall war) als abkünftiger Modus des sittlichen Willens oder der entwerfenden Existenz verstanden wird. Wird das Denken jedoch bloß als Bewußtseinstätigkeit genommen und nur, weil es dies ist, als Macht der Aufhebung, des Negativen gefeiert, so gerät die Argumentation in bedenkliche Nähe zu jenem Scheineinwand, der gegen den ontologischen Gottesbeweis geltend machen wollte, daß das *essé* in intellectu dem *esse* in re entgegenstehe. Wie soll das Denken sich selbst als die Macht der Aufhebung erfahren, solange es *e t w a s* denkt? Die These vom Negationscharakter des Denkens kann legitim nicht auf dem Boden des Denkens selbst entstehen, sondern erst auf dem einer Metaphysik des Ich und seiner transzendentalen Vergangenheit, die das Denken als Aufarbeitung des Objektiven erscheinen läßt (Fichte). Das Denken des Denkens, die Reflexion auf die Reflexion, vollzieht sich bei Schulz aber gerade nicht auf dieser Basis. Seine These gibt sich vielmehr als *S e l b s t e r f a h r u n g* des Denkens aus. Diese Selbsterfahrung wird dem Denken indessen von außen, nach *F e u e r b a c h s c h e r M a n i e r*, untergeschoben. Das *W a s* des Denkens wird aufgelöst in seine Funktion *f ü r* das Denken, die aber das Denken selbst in seinem Gegenstandsbezug gar nicht erfahren kann: es bedarf dazu der Aufklärung durch den Philosophen, der sich aus dem wirklichen Denken heraushält und nur *ü b e r* das Denken reflektiert. Die absolute Reflexion spielt sich nicht im Denken ab, sondern im Geist des außerhalb befindlichen Philosophen.

Das Recht unserer Kritik läßt sich an der von Schulz gegebenen Hegelinterpretation erhärten⁹⁸. In dieser Interpretation wird die Notwendigkeit des Weges, der von den Jugendschriften Hegels zum System hinführt, zur "Notwendigkeit des Denkens selbst, das sich seiner als Denken ausdrücklich bewußt wird"⁹⁹. Der Akzent verlagert sich von der Religion

als dem unreflektierten Sein im Ganzen auf die Reflexion, die das zuvor unbegriffene unmittelbare Ganze mit sich selbst vermittelt und so erst ausdrücklich als Ganzes setzt. Hegel selbst versteht das Denken jedoch nicht als Instrument in der Hand des denkenden Subjekts, um zu verfügen¹⁰⁰. Die "kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache" mutet dem Denken die Anstrengung zu, den Inhalt durch sein eigenes Selbst sich bewegen zu lassen und diese Bewegung zu betrachten, ohne in den immanenten Rhythmus der Begriffe einfallen zu wollen¹⁰¹. Dem widerspricht nicht, daß die Selbstbewegung des Inhalts wiederum nur durch die Arbeit des Denkens zustandekommt, das die Anstrengung des Begriffs auf sich nimmt. "Der Begriff p r o d u z i e r t ... die Wahrheit - das ist die subjektive Freiheit -, aber ... a n e r k e n n t diesen Inhalt als ein zugleich n i c h t P r o d u z i e r t e s , als an und für sich seiendes Wahres."¹⁰²

Hegels Forderung, "das Wahre nicht als S u b s t a n z , sondern eben so sehr als S u b j e k t aufzufassen", kann daher schwerlich so ausgelegt werden, daß nun die Tätigkeit des D e n k e n s "... die wahrhafte Substanz ist, das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist"¹⁰³. Die Reflexion, die das Denken als Denken festhält, gelangt, wie Hegel hervorhebt, gerade nicht aus der Substantialität heraus¹⁰⁴, weil sie sich nicht in den Prozeß hineinbegibt, in der das Ich und das Seiende als Reflexionsprodukte sich aufheben. Wenn Schulz als Meinung Hegels herausbringt, daß die Erhebung über den Subjekt-Objekt-Standpunkt von der Reflexion des Philosophen zu leisten sei¹⁰⁵, so argumentiert er von einem bereits aufgehobenen Standpunkt: "Diejenigen, welche soviel von der Festigkeit und Unüberwindlichkeit des Endlichen, sowohl des Subjektiven als des Objektiven sprechen, haben an jedem Triebe das Beispiel von dem Gegenteil. Der Trieb ist sozusagen die G e w i ß h e i t , daß das Subjektive nur einseitig ist und keine Wahrheit hat, ebensowenig als das Objektive.

Der Trieb ist ferner die *A u s f ü h r u n g* von dieser seiner Gewißheit; er bringt es zu Stande, diesen Gegensatz, das Subjektive, das nur ein Subjektives sei und bleibe, wie das Objektive, das ebenso nur ein Objektives sei und bleibe, und diese ihre Endlichkeit aufzuheben."¹⁰⁶

In der Interpretation von W. Schulz bringt der Übergang von der "Logik" zur "Naturphilosophie" die Konfrontation der absoluten Subjektivität des Denkens mit dem Nicht-Denken. Es bleiben dann nur zwei Lösungen, die beide an dem, was Hegel gemeint hat, vorbeiführen müssen: *E n t w e d e r* wird konstatiert, daß das Denken sich als die unbedingte Tätigkeit nicht ausweisen könne, als die Hegel es ausgeben möchte, wenn er von einem Sich-entschließen und Sich-entlassen des Geistes spricht: es läßt die Welt unbewältigt draußen, um *a n i h r h e r u m* zudenken¹⁰⁷. *O d e r* aber die Logik wird verstanden als "die rein begriffliche Konstitution des Denkens an sich selbst, das sich *a l s D e n k e n* in sich vollendet". Die Natur ist dabei das Andere dieses seiner selbst bewußten Denkens geworden, das nun den Gang in sie antritt, um sich mit dem Unvermittelten, das es als *s e i n* Gegenüber hat, *b e w u ß t* zu vermitteln¹⁰⁸. Das seiner selbst gewisse Denken, wenn es als Tätigkeit des denkenden Subjekts aufgefaßt wird, kann die Natur allerdings nur als sein Gegenüber *v o r f i n d e n*, um dann den Gang der Vermittlung mit ihm anzutreten. Aber schon daß Hegel an der Nahtstelle von Logik und Naturphilosophie auf die religiöse Vorstellung der Welterschöpfung zu sprechen kommt¹⁰⁹, weist in eine andere Richtung. Und die Ausdrucksweise, deren er sich bedient, charakterisiert die Natur nicht als das Gegenüber, als das Andere des seiner selbst gewissen Denkens, sondern als unergründliche Wiederholung der göttlichen Idee im Außereinander von Raum und Zeit¹¹⁰. Die absolute Idee als die einfache Identität von Begriff und Realität in der Weise des Begriffs ist "absolute Befreiung". Von ihr zur Natur kann da-

her kein dialektischer Übergang stattfinden; sondern dieses Übergehen ist so zu fassen, "daß die Idee sich selbst frei entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend", "in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt ..., sich als Natur frei aus sich zu entlassen"¹¹¹. Diese immer wieder beanstandete Redeweise ist vom Hegelschen Standpunkt aus völlig sachgemäß: sie bezeichnet einen Überschuß an Subjektivität, jener "ü b e r g r e i f e n d e n "¹¹² nämlich, die, anders als die endliche, die Objektivität als aufgehobene in sich begreift. In dieser übergreifenden Subjektivität verbirgt sich das ganze Problem der Hegelschen Philosophie. Denn sie erlaubt, das Moment der Differenz, das sich im Denken der Identität einstellt, noch einmal als Werk der Identität selbst zu begreifen, statt es als Besiegung der Ohnmacht des Denkens hinnehmen zu müssen¹¹³. Sie erlaubt darum der Logik als das Denken des Denkens Gottes aufzutreten. Die theologische Kritik an diesem Begriff der übergreifenden Subjektivität wird jedoch gerechterweise anerkennen müssen, daß es Hegel damit gelungen ist, die Natur jeder positivistischen Selbstverständlichkeit zu entreißen: sie ist ein Wort, das zwar jederzeit vernommen, aber nur verstanden werden kann, wenn über sie nach "rückwärts" oder nach "vorwärts" hinausgegangen wird: der Entschluß der reinen Idee, sich als äußerliche Idee (Natur) zu bestimmen, "setzt sich aber damit nur die Vermittlung, aus welcher sich der Begriff als freie, aus der Äußerlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebt, in der W i s s e n s c h a f t d e s G e i s t e s seine Befreiung durch sich selbst vollendet und den höchsten Begriff seiner selbst in der logischen Wissenschaft als dem sich begreifenden reinen Begriff findet"¹¹⁴.

So ist der Übergang von der Logik zur Naturphilosophie die Stelle, an der sich die Hegelinterpretation von W. Schulz als einseitig erweist. Das Moment der Kontingenz und der Faktizität liegt nicht im unvordenklichen Gesetztsein der

denkenden Subjektivität, zu dessen Erkenntnis Schulz sie nötigen möchte, sondern in der Freiheit der Idee, sich selbst als Natur aus sich zu entlassen, für die es keine andere Begründung mehr geben kann als "die absolute Wahrheit ihrer selbst". Schulz muß die Kontingenz an anderer Stelle suchen, weil er Hegels System als System der verabsolutierten Subjektivität deutet. Diese Subjektivität - das ist sein kritischer Einwand gegen Hegel - muß sich zuletzt "die Frage vorlegen, ob sie sich selbst zu dieser ihrer Macht ermächtigen kann"¹¹⁵. Gegen Hegel bekommt der späte Schelling Recht: "Erst nachdem die Vernunft alles Seiende in sich einbegriffen und damit sich als den Inbegriff selbst konstituiert hat, bricht die Frage auf: 'Warum ist denn überhaupt Vernunft?' (Schelling) und erst hier beginnt die auf s i c h s e l b s t gestellte Vernunft zu fragen, was denn das Tätige der reinen Tätigkeit sei, durch das sie sich selbst als Mittel zu ihrem Seinsvollzug vermittelt." "Die Vernunft muß ... dieses ihr denkendes Sein hinnehmen und sich als gesetzt erfahren von einem Gott, der jenseits des denkenden Seins dieses allererst zu sich ermächtigt."¹¹⁶ Die Verschiebung bei Schulz ist vom Ansatz her konsequent. Faktizität wird erfahren im Rückgang der Subjektivität in ihre eigene Potentialität, nicht wie bei Hegel in der Selbstentäußerung der Idee. Hegels Frage würde gerade umgekehrt lauten: Warum ist Unvernunft (Natur)? Die Antwort kann nur wieder auf jene übergreifende Subjektivität zurückkommen, die das - problematische - Movens des Hegelschen Systems ausmacht: "Ist Gott das Allgemeine, Unbedürftige, wie kommt er dazu, sich zu einem schlechthin Ungleichen zu entschließen? Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschließen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein."¹¹⁷ Die Kritik an Hegel wird sich an diese Intention halten müssen. Näher als W. Schulz kommt ihr darum K. Löwith, wenn er das Kreuz der Hegelschen Philosophie nicht in ihrem Totalitätsanspruch erblickt, sondern darin, "daß Hegel, im

Zuge der christlichen Tradition, das Absolute als einen überweltlichen und übernatürlichen Geist faßte, der sich in der natürlichen Welt und im selbstbewußten Menschen verendlichen soll"¹¹⁸.

Der Seitenblick auf die Hegelinterpretation von W. Schulz sollte zeigen, wie Schulz seine These vom Wesen der neuzeitlichen Metaphysik als sich vollendender Subjektivität auch am Material der Hegelschen Philosophie zu verifizieren sucht, zugleich aber und eben darum diese Subjektivität zur Übernahme ihrer Ohnmacht bringen will, in der der "Gott" dieser neuzeitlichen Metaphysik erfahren werde. "Die Denker erkannten auf Grund des Durchdenkens der menschlichen Subjektivität deren Ohnmacht in Bezug auf sich selbst, und darum setzten sie über die als endlich erkannte Subjektivität eine ganz und gar nicht ausdenkbare Macht als deren Wesensgrund ... Die Idee einer der menschlichen Subjektivität überlegenen Transzendenz bleibt, weil die menschliche Subjektivität sich zu ihrem Selbstvollzug nicht einsetzen kann."¹¹⁹

Der "Gott der neuzeitlichen Metaphysik" enthüllt sich als der blinde Fleck im Auge einer auf sich selbst starrenden Subjektivität. Das Sein, auf welches das egoistisch sich selbst denkende Denken zuletzt stößt, ist folgerichtig nur das Sein des Denkens selbst, das als seine "Transzendenz" ihm immer schon zugehört. Dem Denken, das, weil es sich über das Seiende hinaus weiß, keinen Gegenstand mehr besitzt, bleibt keine andere Wahl, als seine Bodenlosigkeit als Transzendenz zu akzeptieren. -

Eine Variante der Schulzschen These liegt vor in W. Weischedels Entwurf einer "Philosophischen Theologie im Schatten des Nihilismus"¹²⁰. Während der Gottesbegriff bei Schulz transzendentalphilosophisch in die sich selbst konstituierende Subjektivität hereingeholt wird, erscheint er bei Weischedel in

dem e x i s t e n t i e l l e n Kontext der als radikal erfahrenden Fraglichkeit. Symptom dieser Akzentverschiebung ist bei Weischedel der Vorstoß der Analyse zum Problem des Selbstmordes, der als äußerste Möglichkeit des durch den Nihilismus erschütterten Daseins auftaucht. "Nihilismus" meint dabei nicht den Dogmatismus eines absolut gesetzten Nichts, sondern, in einem letzten Schritt darüber hinaus, eine "Position", die jede mögliche Absolutsetzung, auch die eines Nichts, hinter sich gelassen hat. Nicht die plane Behauptung totaler Sinnlosigkeit, sondern "die ständige Erfahrung der Ungreifbarkeit jeglichen Sinnes" ist erst der vollendete Nihilismus. Der Absturz der Dinge erfolgt nicht ins Nichts, sondern i n e i n s m i t i h m in die Fraglichkeit, der keine Gewißheit standhält, auch nicht die negative des Nichts. Diese radikale Fraglichkeit ist die "eigentliche Wirklichkeit". Das heißt nicht bloß, daß sie mich überkommt, gegen mich andringt und sich darin als von sich selber her widerständig erweist. Sie ist Wirklichkeit in einem noch prägnanteren Sinn: "Sie überholt alles nächstgegebene Wirkliche und ist doch selber unüberholbar. Indem sie das vermeintlich Wirkliche entwirklicht, enthüllt sie, wie wenig widerständig es ist. Und eben in dieser ihrer Macht des Entwirklichens stößt sie uns in unser eigenes Unvermögen."¹²¹

Der philosophische "Grundentschluß" kann nun aber nicht der Selbstmord sein, der alles Fragen abschneiden würde, sondern die Übernahme jener philosophischen Grunderfahrung der radikalen Fraglichkeit. Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus ist, wenn überhaupt, nur aus diesem Grundentschluß heraus möglich. Dies schließt in sich, daß das Philosophieren "aller Stützen, die ihm von außen her dargereicht werden, entsagt und sich einzig und allein auf sich selber, und das heißt: auf die Radikalität seines Fragens gründet"¹²². Etabliert sich damit aber das Fragen nicht doch wieder als ein letztes, den Nihilismus überspringendes, seiner selbst Ge-

wisses? Weischedel sucht diese Konsequenz dadurch abzuschneiden, daß er das Fragen selbst noch einmal unter die Herrschaft der Fraglichkeit stellt, dieses also gegen sich selber kehrt. Das Fragen gibt seine Autorität ab an die dem Fragen gegenüber ursprünglichere, vorgängige Fraglichkeit. Nicht das Fragen macht fraglich, sondern die Fraglichkeit als Modus des Seienden läßt fragen. An diesem Punkt versucht Weischedel den "Ausbruch aus der bloßen Subjektivität" in eine "Objektivität, die nicht bloß das Gemächtige des Menschen ist"¹²³.

Faktisch ist aber diese Vorordnung der Fraglichkeit vor dem Fragen der schwache Punkt des Entwurfes. Der Kritik, die W. Müller-Lauter dagegen vorgebracht hat¹²⁴, vermag Weischedel nur noch mit dem Hinweis auf verschiedene Weisen der Erfahrung zu begegnen. "Wenn alle Rede von einer mich betreffenden und meinem Fragen vorgängigen Fraglichkeit und von einem Vonwoher dieser Fraglichkeit dem Verdikt metaphysischen Redens unterliegt, dann bin ich ... am Ende eben doch ein heimlicher Metaphysiker."¹²⁵ Wie steht es zudem mit der von Weischedel intendierten Objektivität der vorgängigen Fraglichkeit, wenn der Akt ihrer Übernahme folgendermaßen beschrieben werden kann: "indem ich mir diese im Entschluß zu eigen mache, setze ich sie vielmehr in ihre wesenhafte Macht ein"¹²⁶? Ist die Grunderfahrung der Fraglichkeit wirklich so andringend, wenn sie mir noch die Möglichkeit solchen Setzens freigibt? Hier zumindest scheint sich eine dem Philosophieren eigene Mächtigkeit anzudeuten, die es noch nicht an den alles verzehrenden Nihilismus abgegeben hat. Diese Feststellung wiegt um so schwerer, als sich mit diesem so beschriebenen Grundentschluß die Möglichkeit philosophischer Theologie im Schatten des Nihilismus verknüpft: "Der Name 'Gott' bedeutet also, philosophisch-theologisch verstanden, daß die äußerste Fraglichkeit alles vordergründig Wirkliche überholt und sich damit als das Wirklichste des Wirklichen erweist ... 'Gott' ist das, von dem her die radikale Fraglichkeit über alle

Wirklichkeit und zuletzt über das Fragen selber hereinbricht ... Vielleicht könnte man sagen: 'Gott' ist die Herkunft der Fraglichkeit", Herkunft im verbalen Sinn des Herkommens und auf den Menschen Zukommens verstanden¹²⁷.

H.-G. Geyer hat zu Recht die Frage erhoben, ob der Begriff "Gott" in diesem Zusammenhang nicht überhaupt fortfallen könne. Er fungiere "als letztlich auch entbehrlicher Titel für die Endgültigkeit der vollzogenen Identifikation der Fraglichkeit als Wirklichkeit ...; er besiegelt m. a. W. die Setzung der Fraglichkeit als oberstes Prinzip, das um seiner universalen Macht und Geltung willen sich selber nicht mehr unterliegen kann"¹²⁸. Auf ihren eigentlichen Sinn befragt, besagt Weischedels Konzeption: Das philosophische Fragen vermag sich nur so mit unüberholbarer Gewißheit zu begründen, daß es die Fraglichkeit als Prinzip von sich abhebt, sie noch einmal gegen sich selber kehrt, um als sich selbst fragliches dennoch zum Vollzug des Fragens und Fraglichmachens ermächtigt zu bleiben. Wenn wir die von Schulz als Resultat der neuzeitlichen Metaphysik herausgestellte Bedeutung von Transzendenz wegen seines Ansatzes bei einem leeren Begriff von Subjektivität mit einem Fragezeichen zu versehen hatten, - hier trifft sie zweifellos zu. Denn hier ist es die "gefüllte" Subjektivität der existentiellen Erfahrung, die sich ohne von außen dargereichte Stützen selbst zu begründen sucht. Was in der Struktur des philosophischen Grundentschlusses zutage tritt, ist, wie H.-G. Geyer scharfsinnig bemerkt, "die wechselseitige Angelegenheit des 'Subjektes' und des 'Gott' genannten Prinzips, die nur die präzisierende Variante des Zusammenhangs des endlichen Seienden mit dem zureichenden Grund ist"¹²⁹.

Darum trifft auf die Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus zu, was das Wesen der Metaphysik im Ganzen kennzeichnet. Um das endliche Seiende als das, was es ist, und so, wie es ist, denken zu können, muß die Metaphysik am Ende den letzten Grund hinzudenken. Das aber heißt: "'Gott' ist in der Metaphysik das Prädikat des letzten Grundes für das Seiende im Ganzen; ihr wirkliches und wahres Subjekt aber ist und bleibt das endliche Seiende." Dieses Urteil trifft nicht bloß den "Gott", der bei Weischedel als Prädikat der Fraglichkeit erscheint, sondern auch den "Gott der neuzeitlichen Metaphysik", den Schulz als Titel für die (angebliche) Selbsterfahrung des Denkens reklamiert: "Sein Fehlen macht das metaphysische Denken nicht ärmer, sein Gebrauch nicht reicher. Er ist überflüssig."¹³⁰ Weischedel räumt das ein: "Vielleicht sollte man sich mit dem Ausdruck 'Vonwoher der Fraglichkeit' begnügen. Hierüber sind die Akten noch nicht geschlossen."¹³¹ Sollte dies wirklich der Fall sein, dann ist es um so bedauerlicher, daß Weischedel in seiner Replik nicht auf die abschließenden Sätze des Geyerschen Aufsatzes eingeht, die unter Beachtung der Differenz von "notwendig denken" und "als notwendig denken" die Disjunktion vollständig bestimmen: "Daß Gott als notwendig gedacht wird, bedeutet ihr (sc. der Offenbarungstheologie) nicht, sondern schließt für sie gerade aus, daß Er notwendig gedacht werden muß. Und darauf liefe wohl die eigentliche Einrede der Offenbarungstheologie gegen die Metaphysik hinaus, daß Gott nicht gedacht werden muß, daß Er nicht als notwendig zu denkend gedacht werden kann. Wo 'Gott' mit Notwendigkeit gedacht wird, wird nicht an Gott gedacht; aber wenn an Ihn gedacht wird, wird Er als notwendig gedacht."¹³²

Der Gott, der mit Notwendigkeit gedacht wird, kann immer nur Prädikat sein oder, wie Schelling betont, nur Resultat, nur Ende. Es macht die Bedeutung der Schellingschen Spätphilosophie - und ihre Fragwürdigkeit! - aus, daß er unter

Anerkennung dieses negativen Ergebnisses noch einmal eine philosophische Theologie zu begründen sucht.

2. Kapitel: PHILOSOPHISCHE THEOLOGIE UND DAS ENDE DER ONTOTHEOLOGIE

Auf den Versuch einer philosophischen Theologie in Schellings Spätwerk darf man auch darum gespannt sein, weil mit ihm zugleich die Entscheidung über die Möglichkeit einer philosophischen Rede von Gott nach dem Ende der Ontotheologie fallen muß. Die ontotheologische Tradition kommt in dem Schulzischen Aufriß der abendländischen Metaphysik zu kurz; die innere Logik ihres Endes wird nicht einsichtig gemacht.

"Das, worauf das Denken sich richtet, das wird ihm eo ipso zum Objekt, d. h. idealistisch formuliert, zum Bedingten. Es liegt daher im **W e s e n** des Denkens selbst begründet, daß es Gott, d. h. das grundsätzlich Ungegenständliche, nicht denken kann."¹³³ Sieht man einmal von der Frage ab, ob der Idealismus damit hinlänglich gekennzeichnet ist, so wäre gegen diese Feststellung einzuwenden: in den zitierten Sätzen wird Gott immerhin gedacht, und zwar nicht in seiner Verkehrung, sondern als das Ungegenständliche, wenn auch nur um reflektierend festzustellen, daß er als dieses nicht gedacht werden könne. Wir haben auch gesehen, daß die Gleichung von Denken und Aufheben, mit der eine leere Reflexionsphilosophie so viel erkannt zu haben meint, nur im Ethischen einen Sinn ergibt (Fichte), nicht aber als Selbsterfahrung des Denkens behauptet werden kann. Das esse in intellectu bedeutet bloß **e t h i s c h**, aber nicht logisch die "Aufhebung" des esse in re.

Über die Denkmöglichkeit eines Unbedingten, das durch sich

selbst und nicht durch seine Funktion für die sich selbst begründen wollende Subjektivität bestimmt wäre, ist damit also noch nichts ausgemacht. Man kann fast sagen: je mehr das Denken sich subjektivistisch in sich verkrümmt, desto stärker tritt als sein Kontrast die Möglichkeit eines Denkens hervor, das als reine Vergegenwärtigung des Gegenstandes "in intellectu" charakterisiert werden könnte. Die Philosophiegeschichte hat dafür den Begriff der *O n - t o t h e o l o g i e* geprägt.

D. Henrich hat in seiner Untersuchung zum ontologischen Gottesbeweis die Ontotheologie nach ihren Voraussetzungen exakt beschrieben¹³⁴. Er nennt drei Bedingungen, die alle miteinander erfüllt sein müssen, wenn der ontotheologische Gedanke gewiß sein soll:

- 1) Die Philosophie muß den Gedanken eines unbedingten Grundes fassen, der aber nicht um des Begründeten willen sein darf, sondern sich durch sich selbst als Grund bestimmen muß. Nur so kann, wenn *G o t t* dieser Grund ist, in seinem Wesensbegriff der Grund seines Daseins gesucht werden. Im Begriff Gottes muß also nicht bloß der des Schöpfers, sondern der des Absoluten gedacht werden.
- 2) Die Ontotheologie setzt voraus, daß die Differenz von Wesen (Wassein) und Dasein (Daßsein), von Prinzip und Faktum zu Bewußtsein gekommen ist. Nur dann ergibt ihre Vermittlung im ontologischen Gottesbeweis einen Sinn.
- 3) Das dritte Kriterium ist in unserem bisherigen Zusammenhang das entscheidende. Eine Ontotheologie kann nur entwickelt werden, wo das Wesen, dessen Differenz zum Dasein in Frage steht, als an und für sich bestimmt gedacht wird. Es muß selbstverständlich sein, daß der Inhalt der reinen Gedanken nicht von ihrem Gedachtsein abhängig ist.

Diese dritte Voraussetzung wird von der Philosophie seit Hegel nicht mehr zugestanden. Ihre spektakulärste Bestreitung hat sie durch Feuerbach und Marx gefunden. Aber schon mit Kant war eine Subjektivierung der Kategorien zu Formen möglicher Erfahrung eingetreten. Die reinen Begriffe, mit denen die Ontotheologie arbeitet (z. B. Notwendigkeit und Zufälligkeit) werden nicht mehr im "dogmatischen", sondern in kritizistischem Sinn genommen, wobei - um beim Beispiel zu bleiben - Notwendigkeit und Zufälligkeit zuletzt zusammenfallen. Das Ende der Ontotheologie ist da eingetreten, wo "Objektivität" nur innerhalb der Relation zum denkenden oder existierenden Subjekt für erreichbar gehalten wird (Theorie der Werturteile, Phänomenologie, Existentialontologie).

Die Krise des Gottesbegriffs, die W. Schulz konstatiert, ist eine Krise der Ontotheologie, deren dritte Voraussetzung fragwürdig geworden ist. Einverständnis herrscht noch in Bezug auf die ersten beiden. Gerade weil das Denken (1) auf der Suche nach dem Unbedingten ist, das nur durch sich selbst gedacht werden kann (z. B. das "Ich" des jungen Schelling), hat es dem Gottesbegriff der klassischen Metaphysik den Abschied gegeben. An dem so gefundenen Absoluten, der Subjektivität wiederholt sich (2) die ontologische Differenz, die im zweiten Kriterium gedacht wird. Die Subjektivität ist zugleich Prinzip und Faktum, ein Widerspruch, dessen Vermittlung nicht mehr gelingt, da sie nicht auf den Begriff des "ens necessarium" gebracht werden kann. Sie steht zuletzt vor der kantischen Frage: Woher bin ich denn? - Der Begriff von "Gott", zu dem sich die Subjektivität damit genötigt sieht, ist denkbar weit von dem der Ontotheologie entfernt. Er bezeichnet nach W. Schulz nur mehr das Andere ihrer selbst, durch das sie sich immer schon als gesetzt erfährt. Losgelöst von der Selbsterfahrung des Denkens ergibt das im Begriff "Gott" Gemeinte keinen Sinn. Dieses Ergebnis war aber eigentlich

schon die Voraussetzung dieser Denkbewegung, die sich darum auch umgekehrt darstellen läßt: Weil die dritte Bedingung jeder möglichen Ontotheologie nicht mehr zugestanden wird, das Problem (1) des Letzten und (2) der ontologischen Differenz aber bestimmend bleibt, darum muß der Versuch der Subjektivität, sich selbst zu begründen, so verlaufen, wie er von W. Schulz skizziert worden ist.

Wenn die von Schulz gegebene Charakteristik der neuzeitlichen Metaphysik zuträfe, dann hätte deren Geschichte in einem immer erneuten Aufheben der dritten ontotheologischen Prämisse bestanden: "Den Anfang der Entwicklung bilden Denker - Cusanus und Descartes -, die die Subjektivität neu durchdenken und sie als Ausgangspunkt der Erkenntnis deklarieren, aber in der Weise, daß sie diese Subjektivität begrenzen durch einen zu ihr im Gegensatz stehenden Gott, der als unendlicher die endliche Subjektivität trägt. Auf diese Denker des Anfangs folgen dann Systematiker - Spinoza und Leibniz -, deren Anliegen es ist, einen ontologisch einsichtigen Zusammenhang zwischen der menschlichen und der göttlichen Subjektivität zu setzen, und zwar in der Weise, daß sie Gott nicht als Gegensatz zur menschlichen Subjektivität, sondern als den Träger des Gesamtzusammenhanges, in den der Mensch eingeordnet ist, bestimmen ... Dieses Hin und Her bildet den eigentlichen 'Zusammenhang' der neuzeitlichen Metaphysik. Er bedingt, daß Gott als Gegensatz zur endlichen Subjektivität und als Einheit mit der endlichen Subjektivität bestimmt wird ... Die Denker der neuzeitlichen Metaphysik denken Gott und Mensch in und durch den gegenseitigen Bezug, sei dieser Bezug nun als Gegensatz oder als Einheit gesetzt."¹³⁵ In diesem Längsschnitt, hinter dem sich deutlich der Schatten Feuerbachs erhebt, wird zwangsläufig das Problem der Ontotheologie unterschlagen, das diese Metaphysik von Descartes bis Hegel begleitet hat. Man kann sich ihrer natürlich entledigen, indem man - wie

es bei Schulz praktisch geschieht - die Metaphysik als Ganze zur Projektion der Subjektivität macht. Historische Gerechtigkeit gebietet es jedoch, zu registrieren, daß Hegel, genau wie Schelling, die dritte Voraussetzung der Ontotheologie g e t e i l t , ja sie geradezu in der Antithese zu Kant neu begründet hat. Für ihn lag die Würde des Denkens darin, daß es Gott in seinem W e s e n zu denken vermag, statt ihn bloß scheiternd als das ihm zugehörige Andere seiner selbst zu erfahren. Er vermochte die Ontotheologie zu erneuern, weil ihm Denken nicht reflektierendes, sondern d e n k e n d e s Denken war.

Wir begeben uns in diesem Kapitel darum noch einmal zurück in die Bruchstelle zwischen Kant und Hegel. Zuerst ist Kants Kritik der metaphysischen Theologie zu betrachten. Sodann sind die neuen Lösungsversuche zu skizzieren: Kants moralischer Gottesbeweis und Hegels neue Ontotheologie. Beide Versuche hat Schelling später verworfen und in seiner Spätphilosophie etwas Eigenes an ihre Stelle zu setzen unternommen.

Das Problem der klassischen, von Kant zerstörten Metaphysik, war letztlich das Problem des ontologischen Gottesbeweises¹³⁶. Die metaphysische Theorie von der Ursache des Seienden ruhte auf dem Gedanken des Absolutnotwendigen. Die natürliche Theologie, solange sie lediglich mit den aus der Empirie geführten kosmologischen und teleologischen Argumenten arbeitete, vermochte nicht zum Gedanken eines A b s o l u t - Notwendigen vorzudringen, das nicht um des Begründeten, sondern um seiner selbst willen existierte. Anders formuliert: sie drang nur bis zum G e d a n k e n eines Absolut-Notwendigen vor, der zwar auf Grund der Kontingenz des Weltseins gedacht werden m u ß t e , faktisch aber nur noch einmal eben diese Nicht-Notwendigkeit des Seienden aussprach, mit dem also die E x i s t e n z dieses Absolut-Notwendigen noch nicht

verbunden war. Der ontologische Gottesbeweis schloß diese Kluft und war sonach, wie Kant unterstrich, immer schon vorausgesetzt, wo man von der Schlüssigkeit jener anderen Beweise überzeugt war. Die Leistung Kants liegt darin, daß er diesen Schlußstein im Gebäude der Metaphysik entdeckte und aus ihr herausbrach.

Kant hat den ontologischen Beweis in einer doppelten Gestalt vorgefunden: der Schluß auf das Dasein Gottes erfolgte entweder (a) aus dem Begriff Gottes als des v o l l k o m m e n s t e n Wesens oder (b) aus dem Begriff Gottes als des e n s n e c e s s a r i u m . Die Kritik hatte bereits vor Kant drei Einwände gegen das Argument vorgebracht: den logischen, den empiristischen und den kritizistischen. Der l o g i s c h e Einwand verneint die Möglichkeit, von einem Begriff unmittelbar auf das Dasein des in ihm Begriffenen zu schließen. Dieser Einwand hat sich im Gang der Diskussion als der schwächste erwiesen, wie er denn auch bei Kant, entgegen weitverbreiteter Meinung, n i c h t die Last der Kritik zu tragen hat. Er räumt vielmehr ein, daß Gott nur als existierend gedacht werden könne, w e n n Dasein das Merkmal eines klar definierten Gottesbegriffs sein sollte. Der logische Vorbehalt, solange er nur abstrakt auf dem Unterschied von esse in intellectu und esse in re insistiert, würde schließlich darauf hinauslaufen, daß der objektiven Bedeutung j e d e s Begriffs immer sein Gedachtsein entgegenstünde¹³⁷. Der e m p i r i s t i s c h e Einwand bestreitet, daß Existenz eine Vollkommenheit sei. Wäre sie das, so gehörte sie zur Klasse der Eigenschaften, die von einer Substanz prädiiziert werden. Die Substanz selbst, das ergibt die formale Logik, würde dann nicht existieren, sondern nur mit einer bestimmten Eigenschaft, einer "Vollkommenheit", genannt "Existenz" gedacht sein. Der k r i t i z i s t i s c h e Gedanke, wie er schon in Humes Theorie der Erkenntnis vorgebildet ist, wendet gegen die zwei-

te Form des ontologischen Arguments ein, daß Notwendigkeit immer hypothetische Notwendigkeit ist, die Vorstellung eines absolut notwendigen Wesens also nicht aus sich heraus verständlich sein kann.

K a n t hat eigentlich keine neuen Gründe gegen die Ontotheologie beigebracht. Seine Bedeutung liegt darin, daß er den Ursprung der in ihr verbundenen Begriffe aufgezeigt und den im ontologischen Beweis verborgenen Fehlschluß nicht bloß wieder nur angeprangert, sondern in seiner Zwangsläufigkeit begreiflich zu machen vermochte¹³⁸.

Kant klärt zunächst den Zusammenhang der beiden Gestalten des ontologischen Arguments: die ontotheologische Vernunft kann den Begriff des "notwendigen Wesens" nur durch den Begriff des "vollkommensten Wesens" interpretieren. Zuerst ist also zu zeigen, wie die Vernunft zu diesem letzten Begriff gelangt. Dies geschieht in dem Abschnitt über das transzendente Ideal in der "Kritik der reinen Vernunft"¹³⁹. Achten wir auf die l o g i s c h e Form, unter der der Begriff eines Dinges bestimmbar ist, so stoßen wir auf den Grundsatz vom ausgeschlossenen Dritten: von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten kann ihm jeweils nur eines zukommen. Nach seinem e m p i r i s c h e n Inhalt dagegen setzt die Bestimmung eines Dinges die Allheit oder den Inbegriff a l l e r möglichen Prädikate voraus. Diese Idee aller möglichen Prädikate wird von der Vernunft zu einem Substrat aller Möglichkeit hypostasiert, zur Idee einer "omnitude realitatis", die durch die Prädikate eines Dinges eingeschränkt wird. Die Vernunft kann nun dem Fehler verfallen, aus der Bestimmtheit jedes endlichen Dinges auf die E x i s t e n z dieses Inbegriffs aller Realität - "Gottes" - zu schließen. Aber die Idee einer solchen Totalität alles Möglichen genügt vollkommen: die E x i s t e n z eines solchen ens realissimum würde nämlich auf die Bestimmung eines Dinges keinerlei Aus-

wirkung haben. - Trotzdem erliegt die Vernunft der Versuchung, diesen subjektiven Grundsatz ihres Gebrauches in Beziehung auf bloße Erscheinungen zum Prinzip der Möglichkeit aller Dinge zu machen. Sie wird nämlich zugleich durch die kosmologische Problematik zum Begriff eines *n o t w e n d i g e n* Wesens geführt und hofft nun, diesen mit Hilfe des Begriffs des *e n s r e a l i s s i m u m* bestimmen zu können. Dies soll der *o n t o l o g i s c h e* Gottesbeweis leisten. Er nimmt den im transszendentalen Ideal bereitgestellten Begriff des *e n s r e a l i s s i m u m* als *b l o ß e n* Begriff auf (macht sich also nicht der dort gerügten Verwechslung von Idee und Gegenstand schuldig) und will aus ihm *z u n ä c h s t* den Begriff eines *e n s n e c e s s a r i u m* verständlich machen, um *d a n n* aus letzterem auf das Dasein dieses Wesens zu schließen.

Kants Kritik endet damit, daß der Gedanke eines absolut notwendigen Wesens auch auf diesem Wege und d. h. dann überhaupt nicht einleuchtend gemacht werden kann.

Vor das Problem des Notwendigen wird das Denken durch die Kosmologie gebracht. Sie kann sich nicht aus sich zur Kosmo t h e o l o g i e weiterentwickeln, da sie nicht zu entscheiden vermag, ob das notwendige Wesen in der Welt oder außerhalb ihrer oder ob es gar die Welt selbst ist. Auch für die Beantwortung der Frage, was absolut notwendiges Dasein eigentlich bedeutet, muß sie auf die Ontotheologie verweisen. Absolut notwendig ist ein Wesen, das nicht allein um des Daseins der Welt willen gedacht werden muß (es könnte ja als Ursache *i n s i c h s e l b s t* zufällig sein), sondern in dessen Begriff die Notwendigkeit des Daseins mitgedacht wird, dessen Nicht-sein also undenkbar ist. Nur dann wäre es an ihm selbst notwendig. Das Nichtsein eines Dinges ist aber nur undenkbar, wenn sein Begriff die Existenz als Wesensmerkmal enthält. Der Begriff

des ens realissimum (der omnitudo realitatis) scheint diese Bedingung zu erfüllen, doch nur unter der Voraussetzung, daß Existenz eine V o l l k o m m e n h e i t ist, die mit allen anderen im Inbegriff aller Realität vorhandenen Vollkommenheiten zusammen bestehen kann. Diese Voraussetzung bestreitet Kant. N u r an dieser Stelle hat das Beispiel der 100 Taler seine Berechtigung. Existenz ist kein Prädikat (keine Realität), sondern die Position eines Dinges mit allen seinen Prädikaten (Realitäten). Das Dasein eines Dinges fügt zu dem Begriff desselben nichts hinzu¹⁴⁰.

Kant ergänzt diesen empiristischen Einwand durch den kritizistischen. Gelänge es, den Begriff eines absolut notwendigen Wesens zu bestimmen, so wären wir berechtigt, aus ihm unmittelbar auf das Dasein dieses Wesens zu schließen. Das hat Kant nie bestritten. Er hat aber nachgewiesen, daß der dabei vorausgesetzte "dogmatische" Begriff von Notwendigkeit "kritizistisch" seinen Sinn verliert. Notwendigkeit im dogmatischen Sinn kommt einem Ding zu, dessen Gegenteil schlechterdings unmöglich ist, d. h. dessen Nichtsein seinem Begriff widerspricht. Nachdem nun aber, um zu einem solchen Wesen zu gelangen, der Umweg über den Begriff des ens realissimum, das die Existenz als Vollkommenheit in sich enthielte, nicht mehr gangbar ist, bleibt im Begriff des ens necessarium kein denkbarer Inhalt mehr übrig. Den Gedanken des ens necessarium wird die Vernunft jedoch nicht los, solange sie gegebene Dinge für Dinge an sich hält und die Dinge an sich nach den Modalkategorien unterscheiden zu können glaubt. Die Modalkategorien - das ist das Ergebnis der kantischen Kritik - gelten jedoch nur für die Beziehungen des endlichen Verstandes auf gegebene Dinge und für seine Verknüpfung der Vorstellungen. Im Ding an sich dagegen fallen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit zusammen. Kant erklärt, "daß Notwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vorgehen müsse, mithin keiner dieser beiden Grund-

sätze objektiv sei, sondern sie allenfalls nur subjektive Prinzipien der Vernunft sein können, nämlich einerseits zu allem, was als existierend gegeben ist, etwas zu suchen, das notwendig ist, d. i. niemals anderswo, als bei einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, andererseits aber auch diese Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empirisches als unbedingt anzunehmen, und sich dadurch fernerer Ableitung zu überheben"¹⁴¹. Der Begriff eines absolut notwendigen Daseins hat sich damit kritizistisch als unsinniger Begriff erwiesen.

D. Henrich bringt Äußerungen Kants aus seinem Nachlaß, die das ontologische Argument in seiner zweiten Gestalt ausdrücklich anerkennen unter der Bedingung, daß die Vorstellung vom ens necessarium als sinnvoller Begriff expliziert werden könne: "Wenn man versteht, was schlechthin notwendig bedeute, und erkennt, daß der Begriff etwas sei, so ist der Beweis geschehen", denn der Beweis besteht ja eigentlich nur in dem Versuch einer Erläuterung dieses Begriffs¹⁴².

Damit ist die rationale Theologie erledigt. Denn "das Kunststück des kosmologischen Beweises zielt bloß darauf ab, um dem Beweise des Daseins eines notwendigen Wesens a priori durch bloße Begriffe auszuweichen, der ontologisch geführt werden müßte, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen". Es gelingt weder, zu der absoluten Notwendigkeit einen Begriff, noch zu dem Begriff von irgendeinem Ding die absolute Notwendigkeit desselben zu finden. Auch vom physikotheologischen Beweis, der im Grunde bloß eine Spielart des kosmologischen darstellt, gilt, daß er "es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur zur Introduktion dient) überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen, mithin dieser immer noch den e i n z i g m ö g l i c h e n B e w e i s g r u n d (wofern überall nur ein spekulativer Beweis stattfindet) enthalte, den keine

menschliche Vernunft vorbegehen kann"¹⁴³.

Wir fassen zusammen:

- 1) Die Kosmologie gibt das Problem des notwendigen Wesens auf.
- 2) Notwendig ist ein Wesen, das nicht bloß notwendig gedacht, sondern durch seinen Begriff als an sich notwendig existierend gedacht werden muß. "Die vermeintlich reale Notwendigkeit der ersten Ursache" wäre "nur die subjektive Notwendigkeit der Annahme eines Terminus in der Reihe der Gründe", wobei "also der erste Grund alles Bedingten modal unbestimmt bleibt"¹⁴⁴. Darum fordert die Kosmologie die Ontotheologie zu ihrer Ergänzung.
- 3) Die Ontotheologie vermag allein im Ausgang vom Begriff des "ens realissimum" den Begriff des "ens necessarium" zu bestimmen. Vorausgesetzt ist dabei allerdings, daß Existenz eine Vollkommenheit ist. Diese Voraussetzung ist nicht zu halten.
- 4) Dann bleibt nur der leere Begriff eines Wesens übrig, von dem ich nichts weiter weiß als dies, daß es ein notwendiges Wesen sein soll. Von ihm ist keine bestimmte Vorstellung möglich. Das ens necessarium ist dann "bloßer Name von einem Begriff, den ich nicht kenne"¹⁴⁵. Die Ontotheologie scheitert also nicht erst an dem Problem des Übergangs vom Begriff zum Dasein, sondern bereits an der Aufstellung des Begriffs selbst¹⁴⁶.

A) Kants moralische Theologie

Die Zerstörung der klassischen Ontotheologie durch Kant bedeutete nicht das Ende der philosophischen Theologie. Kant hat selbst das Problem des Daseins Gottes in seiner praktischen Philosophie von anderen Voraussetzungen her noch einmal aufgerollt.

Der "moralische Beweis"¹⁴⁷ vom Dasein Gottes, der im Unterschied zu den drei kritisierten aus dem "Freiheitsbegriff"¹⁴⁸ geführt wird, ist bereits von Kants Nachfolgern wie von der späteren Philosophiegeschichtsschreibung immer als problematisch empfunden worden¹⁴⁹. Er wirkt nicht bloß wie angehängt, er bringt auch die Moralität selbst in ein ungewolltes Zwielicht, das Hegel unter dem Stichwort der "Verstellung" zu durchleuchten versucht hat.

Nachdem feststeht, daß nicht der Inhalt, sondern allein die Form dem menschlichen Handeln seinen sittlich-unbedingten Wert verleiht, und damit die Dualität des formalen und des materialen Bestimmungsgrundes möglicher Handlungen eindrucksvoll zementiert scheint, unternimmt Kant in der "Dialektik der praktischen Vernunft" den Versuch einer Versöhnung der in der Analytik auseinandergerissenen Elemente des Wollens. Kant fragt nach einem unbedingten "Gegenstand" der praktischen Vernunft, der sie von ihrer puren Formalität erlöse, und findet ihn "unter dem Namen des höchsten Guts"¹⁵⁰. Damit scheint nun aber die Objektkategorie eingeführt, die doch die Autonomie der reinen praktischen Vernunft gefährden sollte. Kant glaubt sich dagegen abgesichert, wenn er den Gedanken folgendermaßen erläutert: Das moralische Subjekt besitzt an sich selbst eine empirische Seite, aus der zwar keine Triebfedern des Handelns hervorgehen dürfen, die aber doch a l s g a n z e mit der moralisch bestimmten versöhnt werden muß. In der Idee des höchsten Gutes wird diese Versöhnung von "Tugend" und "Glückseligkeit"

als Aufgabe vorgestellt. Weil aber dabei das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist, kann die Idee des höchsten Gutes, statt bloßes Objekt zu sein, zum Bestimmungsgrund des reinen Willens werden, ohne die Moralität zu vernichten.

Die Antinomie der praktischen Vernunft entsteht dadurch, daß die im Begriff des höchsten Gutes miteinander verbundenen Größen, da keine analytisch aus der anderen folgt, in einem synthetischen und d. h. einem praktischen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang gedacht werden müssen. Es ist jedoch "schlechterdings unmöglich", daß Glückseligkeit als Beweggrund des Handelns Tugend bewirke. Aber ist "auch unmöglich", daß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe. Den Rückzug aus der Antinomie in die Formalität des kategorischen Imperativs kann die Vernunft nicht mehr antreten, nachdem Kant erklärt hat: "Es ist a priori (moralisch) notwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen."¹⁵¹

Wie die Antinomie der theoretischen löst Kant auch die der praktischen Vernunft durch die Unterscheidung von phänomenaler und intelligibler Welt. Daß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe - so die zweite These - ist nicht schlechterdings, sondern nur dann falsch, wenn ich die den Naturgesetzen unterworfenen Sinnenwelt für die einzig reale, d. h. für eine Welt von Dingen an sich halte. Sofern aber die Sinnenwelt ihren Grund außer sich in "einem intelligiblen Urheber der Natur" besitzt, ist ein mittelbarer Zusammenhang von Sittlichkeit der Gesinnung und Glückseligkeit als deren Wirkung nicht undenkbar. Die beiden Elemente der im höchsten Gut gestellten Aufgabe - vollkommene Sittlichkeit und ihr entsprechende Glückseligkeit - setzen zwei Postulate aus sich heraus: die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Zum Begriff "Gottes" bestimmt sich der des "Urhebers der Natur" dadurch

fort, daß er als nach moralischen Gesetzen handelnd gedacht werden muß¹⁵².

Es ist Kant nicht gelungen, die Postulatenlehre organisch aus seiner Ethik zu entwickeln. Welche Notwendigkeit wohnt ihr inne, wenn er erklärt, daß es nicht ebenso notwendig sei, das Dasein Gottes anzunehmen, wie die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen¹⁵³? Wer nicht von der Existenz Gottes überzeugt ist, soll dennoch von der moralischen Pflicht nicht freigesprochen sein¹⁵⁴. Wie kann es dann aber m o r a l i s c h notwendig sein, die Existenz Gottes anzunehmen? Wird diese Annahme dadurch nicht zum moralischen Adiaphoron - ein Begriff, den Kant an anderer Stelle aus der Ethik ausgeschlossen wissen wollte¹⁵⁵? Muß es nicht doch auf die Reinheit der Moral zurückwirken, wenn festgestellt wird: "die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen, ohne die Vernunft in Ansehung der letzteren im Bloßen zu lassen"¹⁵⁶? Der Gottesleugner, so heißt es, müßte lediglich diesen Endzweck als unmöglich aufgeben; aber im gleichen Atemzug behauptet Kant, daß dies "ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann."¹⁵⁷ Bedarf denn die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, der im höchsten Gut ausgesprochenen Vorstellung einer Versöhnung von Moral und Glückseligkeit? - Die Unklarheiten des kantischen Gedankengangs liegen auf der Hand. R. Kroner stellt jedoch zu Recht fest: diesem Mangel ist nicht dadurch abzuhelfen, daß man seiner Ethik, um sie zu retten, die theologische Spitze abbricht. Es zeugt vielmehr von Kants Weitsicht, daß er die Notwendigkeit einer Vereinigung der analytisch getrennten Elemente des sittlichen Bewußtseins empfunden hat. Die Postulatenreligion, die dies leisten soll, scheitert nicht bloß deshalb, weil in ihr die Erkenntnis der Vernunftkritik wieder verschüttet wird (s. u.), sondern

weil der i n n e r h a l b der Analytik der praktischen Vernunft aufgerissene Graben nicht mehr überbrückt werden kann¹⁵⁸.

Kant hat sich alle Mühe gegeben, den "reinen Vernunftglauben" gegen Mißverständnisse zu schützen. Er hält sich für befugt, zur Auflösung der praktischen Antinomie die gleiche Methode anzuwenden, die ihn die Antithetik von Notwendigkeit und Freiheit bewältigen ließ. Dort lag die Lösung darin, daß das gleiche Subjekt, das theoretisch, "von außen", dem Schema der Naturkausalität zu unterliegen scheint, sich "von innen" als Noumenon, als moralisch zurechnungsfähiges, zu freier Selbstbestimmung gerufenes Wesen begreift. Die praktische Wurzel der Noumenalität gestattet jedoch nicht, diese zu einer hinter dem Empirischen liegenden W e l t zu erweitern, in der intelligible G e g e n s t ä n d e gedacht werden dürfen. Das intelligible "Innen" verkehrt sich dadurch wieder zum theoretischen "Außen". Dadurch, daß ich mich selbst als intelligiblen Charakter ergreife, bin ich noch nicht zum Begriff eines "intelligiblen Urhebers der Natur" im Sinne der alten Verstandesmetaphysik berechtigt. Gilt die Kategorie der Kausalität nur für Erscheinungen, dann läßt sich durch sie keine Ursache der Erscheinungen denken, die entweder als "Ding an sich" oder als "intelligibler Urheber" hinter ihnen stünde. Zum anderen hat die theoretische Vernunftkritik ergeben, daß die Idee der Natur als einer abgeschlossenen Totalität nur regulativen Wert besitzt, also nicht zu einem gegebenen Ganzen vergegenständlicht werden kann. Die Auflösung der Antinomie der praktischen Vernunft krankt daran, daß sie der theoretischen Vernunft erlaubt, sich "dogmatisch" auf dem durch die praktische Vernunft bereiteten Boden zu bewegen, und die vorkantische Metaphysik, die das Übersinnlich-Wirkliche als Objekt aus dem Ich herausverlegte, wieder zuläßt - wenn auch nur für den praktischen Gebrauch¹⁵⁹. Der Glaube, zu dessen Gunsten das Wissen auf-

gehoben wurde, usurpiert dessen Kategorien.

In der "Kritik der Urteilskraft" hat Kant das Verhältnis von Vernunftglauben und theoretischem Welterkennen am Begriff der Teleologie zu präzisieren versucht. Die Physikotheologie, zu der sich die Vernunft angesichts der überall zu beobachtenden Zweckmäßigkeit verleiten läßt, bringt es niemals zu dem Begriff einer Gottheit, der für die teleologische Beurteilung der Natur zureichte. Es fehlt ihr am erkennbaren Endzweck; und es fehlt ihr an der Allwissenheit, mit der sie diese Welt als die beste aller möglichen (d. h. außerdem noch denkbaren) Welten begreifen und dann auch aus der Totalität des *e i n e n* Zweckzusammenhangs auf *e i n e n* einzigen Urheber schließen könnte¹⁶⁰.

Aber so wie es eigentlich das Bedürfnis der *p r a k - t i s c h e n* Vernunft gewesen ist, das der theoretischen die Idee der Totalität der Bedingungen als Denksoll aufgab, so ist es auch die *m o r a l i s c h e* Teleologie, die den Mangel der physischen ergänzt, ja überhaupt erst das Interesse an der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur entstehen läßt¹⁶¹. Die "Ethikotheologie" gibt den gesuchten Endzweck der Natur: es ist "der Mensch (ein jedes vernünftiges Weltwesen) unter moralischen Gesetzen"¹⁶². Wieder ist aber festzuhalten, daß die "moralische Teleologie, ... weil die Zweckbeziehung in uns selbst a priori, samt dem Gesetze derselben, bestimmt, mithin als notwendig erkannt werden kann, zu diesem Behuf keiner verständigen Ursache außer uns für diese innere Gesetzmäßigkeit bedarf". Erst dadurch, daß auf der anderen Seite diese Teleologie doch "uns, als Weltwesen, und also mit anderen Dingen in der Welt verbundene Wesen" betrifft, wird die Moral genötigt, sich zur Theologie fortzuentwickeln. Denn nun entsteht die Frage, welchen Endzweck wir in der Welt zu verwirklichen haben und ineins damit: ob die Beschaffenheit

der Welt in Bezug auf diesen sittlichen Endzweck als angemessen und also selbst zweckmäßig gedacht werden könne¹⁶³.

Kants Resultat: Wir sind allein in praktischer Absicht berechtigt, einen Endzweck der Schöpfung zu denken: die Existenz von Wesen, die durch die Vernunft bestimmt sind, "das Weltbeste, welches in der Verbindung des größten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an demselben, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmäßigsten Sittlichkeit, besteht, nach allen Kräften zu befördern". Daß zur Existenz der Dinge gemäß diesem Endzweck ein moralischer "Welturheber und Regierer" angenommen werden müsse, ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, das der reflektierenden (nicht der bestimmenden) Urteilskraft insofern willkommen sein kann, als sich dadurch der ihr erreichbare Begriff einer verständigen Weltursache zu dem eines moralischen Wesens fortbestimmt, als welches allein ein Gott gedacht werden kann¹⁶⁴. Die Verbindung von praktischer Vernunft und theoretisch-reflektierender Urteilskraft bleibt schwebend. Einerseits vermag die physisch-teleologische Reflexion das "Gemüt" in der Weltbetrachtung auf den "Weg der Zwecke" und dadurch sogar zur Idee eines verständigen Welturhebers hinzuführen, aber keinen Endzweck der Natur herauszubringen. Andererseits erlaubt die moralische Teleologie, eine Weltursache nach moralischen Gesetzen zu denken, die unserem moralischen Endzweck genügt, gibt aber nicht die Möglichkeit, die einzelnen empirischen Zwecke aus dem apriorischen Endzweck einsichtig herzuleiten. Die moralische Theologie dient nicht der Erweiterung oder Berichtigung unserer Naturerkenntnis, sondern lediglich "dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjektiver Absicht".

Freilich bleibt auch so noch unklar, wie sich die Annahme eines moralischen Welturhebers mit der Autonomie der sitt-

lichen Persönlichkeit verträgt. Die Ethikotheologie begründet weder eine theologische Physik noch eine theologische Ethik, deren Gebote nicht aus der reinen praktischen Vernunft selber folgen würden¹⁶⁵. Aber das wird doch dadurch wieder rückgängig gemacht, daß Kant, nachdem er Gott als Bedingung möglicher Realisierung des Endzwecks eingeführt hat, von der "Erreichung des Endzwecks" erklärt, daß sie "nicht so, wie die Pflicht selbst, praktisch notwendig ist"¹⁶⁶. Auch die Anmerkung zu dieser Stelle schafft keine Klarheit. Wenn die Erreichung des Endzwecks nicht wie die Pflicht selbst praktisch notwendig ist, sondern nur für die moralische Praxis angenommen werden muß, dann besitzt auch die Idee Gottes keine praktische, sondern nur pragmatische Notwendigkeit. Man sieht, wie hier obendrein noch die ungelöste Problematik von kritisierender und kritisierte Vernunft hereinspielt: die praktische Vernunft des Philosophen bedarf nicht der Annahme eines Gottes, um die unbedingte Notwendigkeit der Pflicht zu begreifen, wohl aber das existierende Subjekt, das sich mit Hilfe dieses Glaubens die Erreichung des Endzwecks vorstellen muß.

Man muß Kant zugeben, daß eine Religion, die auf einer vorgängigen Überzeugung vom Dasein Gottes beruht, wenn eine solche möglich wäre, von derjenigen qualitativ verschieden sein müßte, "in welcher der Begriff von Gott und die (praktische) Überzeugung von seinem Dasein aus Grundideen der Sittlichkeit entspringt"¹⁶⁷. Damit hat er jedoch auch seiner eigenen Ethikotheologie das Urteil gesprochen. Denn die Überzeugung vom Dasein Gottes wird ja doch in theoretischer Reflexion gewonnen, wenn auch, wie Kant immer hinzusetzt, "nur zu praktischem Gebrauch". Was dem "praktischen Gebrauch" zur Verfügung gestellt wird, kann nicht selbst praktisch, sondern nur theoretischer Natur sein. Schon daß Kant - trotz mancher anders lautender Äußerungen - der Physikotheologie eine für die Ethikotheologie

propädeutische Funktion zubilligen kann¹⁶⁸, zeigt, daß er die alte Verstandesmetaphysik als den Boden ansieht, auf dem beide sich berühren können. Der Begriff der bloß "praktischen Überzeugung" von einem Gegenstand im Sinne dieser Metaphysik ist kritizistisch ein hölzernes Eisen. Hat die Kritik einmal herausgebracht, daß solch ein Gegenstand nicht gedacht werden könne, dann wird durch den Zusatz "zu praktischem Gebrauch" nichts gebessert: "als ob nicht, was Objekt ist, möge es nun zum Objekt geworden sein, wodurch es wolle, auch für die theoretische Philosophie Objekt, d. h. erkennbar, werden müßte", hat der junge Schelling dazu bemerkt (I 201 f)¹⁶⁹. Ob Kant je auf den Gedanken verfallen wäre, aus dem kategorischen Imperativ einen intelligiblen Gegenstand herauszupostulieren, wenn ihm nicht die Tradition, zuletzt die des jüdisch-christlichen Monotheismus, vorgelegen hätte?

B) Hegels Ontotheologie

Kants Ethikotheologie hat schon bei seinen ersten idealistischen Nachfolgern, Fichte und Schelling, keine Beachtung gefunden. Es war vor allem die unklare Vermischung von theoretischer und praktischer Vernunft, die sie hinderte, dieses Blatt der kantischen Philosophie auch nur aufzuschlagen, - waren sie doch auf der Suche nach einer echten Synthese des Theoretischen und Praktischen in der einen spekulativen Vernunft. Einzig Hegel hat sich die Mühe gemacht, die kantische Weltanschauung in ihrer Widersprüchlichkeit auseinanderzulegen und als eine unvollkommene Gestalt des zu sich selbst kommenden Geistes begreiflich zu machen. In seiner Kritik an Kant lassen sich drei Phasen unterscheiden. Die Reflexionen der Jugendschriften über das Schicksal und das Wesen der Liebe treiben ihn über den kantischen Dualismus hinaus. Die Phänomenologie enthüllt die moralische Weltanschauung als Verstellung, die sich erst in der höheren Gestalt der Reli-

gion aufhebt. Schließlich wendet sich die Kritik ins Grundsätzliche und kleidet sich in die Überlegung, daß das Absolute als vorhanden gedacht werden müsse, die denkende Erhebung zu ihm also nur als seine Selbstbewegung im Gedanken begriffen werden könne. Damit erneuert Hegel die Ontotheologie, wenn auch in einer charakteristischen Abwandlung.

1. Kants Rigorismus hatte die Liebe zu einem bloß "pathologischen" Phänomen depraviert und nicht als "echte moralische Maxime unseres Verhaltens" gelten lassen¹⁷⁰. Zu einer Ontologie der Liebe, wie sie der junge Hegel herausarbeitet, hatte er von seinen Voraussetzungen her nicht gelangen können. Hegel stellt ihn darum auf eine Stufe mit der jüdischen Gesetzesreligion, der in der griechischen Tragödie wie im tragischen Schicksal Jesu die höhere Synthese gegenübersteht¹⁷¹. Den Geist der Entzweiung, der Kants Denken beherrscht, sieht Hegel schon in der Gestalt Abrahams ausgebildet. Abraham ist aus der schönen Unbefangenheit herausgefallen und durch Reflexion der alles umgebenden Natur entfremdet. Sein extramundaner Gott ist sowohl Folge als auch Ursache dieser Entfremdung. Die Verlagerung Gottes in ein Jenseits macht ihn zum unendlichen Objekt, bringt die Natur um ihre Heiligkeit und macht "den Hain zu Hölzern", über die der Mensch verfügen kann. Dessen Inneres bleibt leer: Gott ist nichts Subjektives mehr, sondern nur noch der Herr, zu dem der Mensch im Verhältnis der Knechtschaft steht und dessen Gebote als starre, positive Gesetze dem Leben fremd bleiben¹⁷². Im kantischen Dualismus wiederholt sich diese Entzweiung, die das Göttlich-Unbedingte als starres Gesetz den Trieben und Neigungen, sogar der Liebe gegenüberstellt. Kant gelangt nicht zur konkreten Sittlichkeit, in der das Positive mit dem Unbedingten, der Inhalt mit der Form versöhnt wäre, sondern nur zu einem abstrakt Allgemeinen, das sich alle Besonderheit unterwirft, ohne mit ihr eins werden zu können. Dagegen stellt Hegel, unter Rückgriff auf die griechische Tragödie, das S c h i c k s a l

und das . L e b e n . Das Leben ist das Ganze, das als Schicksal sich wieder herstellt und durch die Liebe versöhnt wird. Am Leben und an der Liebe ist Hegel zuerst das Gesetz des Geistes aufgegangen.

Das Leben wendet sich als Schicksal gegen den, der es verletzten. Aber das Schicksal kann versöhnt werden, weil die dem Leben angetane Trennung innerhalb des Lebens verbleibt. Und "das Leben kann seine Wunden wieder heilen, das getrennte feindliche Leben wieder in sich selbst zurückkehren, und das Machwerk eines Verbrechens, das Gesetz und die Strafe, aufheben". Mit diesem aus der griechischen Tragödie gewonnenen Begriffsmaterial gelingt Hegel eine Auffassung des Lebens Jesu, die tiefer reicht als die aufklärerische Sicht seiner Berner Studien. Jesus lehrte, Gott nicht mehr als unendliches Objekt zu verehren, sondern als den in der Vereinigung erfahrenen Vater. Freilich hat auch er das Leben verletzt, weil er sich aus der vom jüdischen Gesetzesdenken bestimmten Wirklichkeit in sich zurückzog, und das Leben hat ihm sein Schicksal bereitet, indem es den jüdischen Dualismus gegen ihn aufbot. Indem sich Jesus der Entgegensetzung selbst entgegensetzte, zur Übernahme seines Schicksals bereit war, hat er es entmachtet, versöhnt und die zerrissene Einheit des Lebens wiederhergestellt. "Dies Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal."¹⁷³ "In der Liebe ... findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner Selbst, und Einigkeit desselben ... In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes - als Einiges ..."¹⁷⁴

Hegel bestimmt damit die Religion ganz anders als Kant. Religion ist ihm nicht die Beziehung auf ein jenseitig fixiertes Objekt, das die Entzweiung des Lebens im moralischen Subjekt äußerlich erträglich machen soll, sondern die "Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen,

denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut - sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben"¹⁷⁵. Denn das "unendliche All des Lebens", der "Geist des Ganzen", ist an ihm selbst das Unterscheiden und die Zurücknahme des Unterschiedenen in die Einheit. "Das Leben" ist "die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung", "die Identität der Identität und der Nichtidentität"¹⁷⁶. Der aufgeklärte Verstand der kantischen Philosophie, der bloß trennt, bedarf der Religion zu seiner Ergänzung; aber das spekulativ-vernünftige Denken, das dem Geist des Lebens treu bleibt, ist schon selbst Religion¹⁷⁷.

2. In der "Phänomenologie" hat Hegel die kantische Moralität einer eingehenden Kritik unterzogen¹⁷⁸. Dialektische Analyse, wie Hegel sie nun meisterhaft beherrscht, vermag unter der moralischen Weltanschauung ein "Nest gedankenloser Widersprüche" aufzudecken. Was ist am Ende die Wahrheit des moralischen Selbstbewußtseins? Die Moralität soll ihre Wahrheit in der leeren Entgegensetzung gegen die Wirklichkeit haben und doch in einem anderen rein moralischen Wesen - Hegel denkt an die Idee des "Sohnes Gottes" bei Kant - als erfüllte Wirklichkeit vorhanden sein. Die Wirklichkeit wird sowohl als das moralisch Nichtige wie als das Reelle gesetzt. Ebenso wird das nur Gedachte, die reine Pflicht, als Nichtiges wie als allein Reelles ausgesprochen. Für das Bewußtsein zeigt es sich, daß das Auseinanderhalten der Momente des Selbsts und des Ansich eine Verstellung ist. Es muß seine moralische Weltanschauung aufgeben und in sich selbst zurückfliehen. Als reines Gewissen ist es in sich selbst der einfache, seiner gewisse Geist, der ohne die Vermittlung jener Vorstellungen unmittelbar gewissenhaft handelt.

Eben dieser Unmittelbarkeit wegen wird das Gewissen, das als schöne Seele und als hartes Herz die Gemeinschaft mit

dem handelnd schuldig Gewordenen von sich stößt, zuletzt selbst böse, d. h. verschlossen sich in sich fixierend. Und das Böse, oder was das harte Herz dafür nimmt, kann sich in gleicher Weise auf sein inneres Gesetz und Gewissen berufen, um sich darin als Vereinzelttes gegen das Allgemeine zu behaupten. In der Beschreibung der Versöhnung, die zwischen diesen Extremen stattfindet, wirken - bis in die Formulierung - Einsichten herein, die Hegel während seiner Beschäftigung mit der griechischen Tragödie gewonnen hatte: "Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben; die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelheit, die an ihr, es sei als Absicht oder als daseiende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar Verschwindende."¹⁷⁹ Das Böse, sich selbst im Anderen anschauend, entäußert sich seines Für-sich-seins im Bekenntnis dessen, was es ist. In gleicher Weise verzichtet das harte Herz auf sein für-sich-seiendes Urteil in der Verzeihung, die es dem anderen widerfahren läßt. Beide Gestalten des seiner selbst gewissen Geistes hatten sich zu Gestalten des Begriffs fortentwickelt: die Substanz beider war das reine Selbst, das Sich-selbst-wissen einmal als des Allgemeinen, das die Einzelheit als das Nichtige weiß, zum andern als der Einzelheit, für die das Allgemeine das Unwirkliche ist. Im Akt der Versöhnung, die über das Verzeihen noch hinausgeht, geben sich die Kontinuität des Allgemeinen und die Diskretion der Einzelheit als Momente des absoluten Geistes zu erkennen: "Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das Dasein des zur Zweiheit ausge dehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; - es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen."¹⁸⁰

Wie schon in den Frühschriften erhebt sich nun die Reli-

gion als das Bewußtsein der höheren Einheit über die Moralität, die das Ganze verloren hat. Die kantische Sollensethik, die das Gute nur ins Subjekt verlegt, kommt über den Widerspruch nicht hinaus, den sie zwar wegwünscht, der aber dennoch sein muß, damit die an sich leere Subjektivität in seiner Aufhebung überhaupt moralisch sein kann. Hegel gesteht Kant zu, daß er in seinem moralischen Gottesbeweis den richtigen Ansatz genommen habe: der Ausgangspunkt enthält implizit den Inhalt, welcher den Inhalt des Begriffs von Gott ausmacht. Daß die darin bereits geschehene Erhebung des subjektiven Geistes zu Gott wieder zu einem Postulat herabgesetzt wird, bedeutet einen Rückfall in die Verabsolutierung des endlichen Gegensatzes¹⁸¹. Wie die kantische Erkenntniskritik als Furcht vor der Wahrheit beurteilt werden mußte (s. o. S. 23 f), so ließe sich seine Moralität als Furcht vor dem Guten darstellen, das nicht erst sein soll, sondern "an und für sich erreicht" ist¹⁸²: alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich. Die Kritik an Kant vertieft sich also in der Weise, daß die Gegenwart des Absoluten gegen den leeren Formalismus des Theoretischen und des Praktischen ausgespielt wird.

3. Kants Erklärung, er habe das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen, spricht, richtig verstanden, die Grundintention des Kritizismus aus: Um sittlich handeln zu können, dürfen wir das Absolute nicht erkennen. Hegels Kritik richtet sich nicht allein gegen die kantische Inkonsequenz, die in der Postulatenreligion das gerade Gegenteil davon herausbringt. Er hat - schon in seinen frühesten Reflexionen über das Judentum - in dem kantischen Dualismus das Problem der Moderne konzentriert gefunden. Seine Kritik an Kant gerät vor allem deshalb immer wieder so heftig, weil in Kant der Dualismus potenziert, als seiner selbst bewußter, auftritt. Der kantische Verstand fällt hinter die in der christlichen Religion gewußte Versöhnung

zurück, wie denn auch Hegel nicht müde wird, diesem Verstand gegenüber das relative Recht des Glaubens zu betonen. In seiner Konsequenz läuft der Dualismus des Verstandes auf eine gottlose Welt und einen weltlosen Gott hinaus: der Kreis des Endlichen bleibt sich selbst überlassen, "ohne Einfluß des Unendlichen, Ewigen, Wahren auf denselben - d. h. ohne daß in dem Kreise des Endlichen zum Unendlichen übergegangen, das Endliche durch das Unendliche zur Wahrheit und Sittlichkeit vermittelt und ebenso ohne daß das Unendliche durch Vermittlung des Endlichen zu Gegenwart und Wirklichkeit gebracht würde"¹⁸³.

Hegel meint dem kantischen Kritizismus dadurch den Todesstoß versetzen zu können, daß er in dessen Selbstbescheidung die Anmaßung des Endlichen aufdeckt, das, "um zu sein, sich vor dem Unendlichen zurückhalten, dasselbe fliehen" muß, da es in der Berührung mit ihm nur untergehen könnte¹⁸⁴.

Der Verstand verschanzt sich hinter dem Erkenntnisproblem gegen das Wahre. Nicht daß Hegel das Recht der kantischen Kritik überhaupt bestritten hätte. Enthält sie doch "das wichtige negative Resultat ..., daß auf dem Wege des endlichen Begriffs keine Vermittlung mit der Wahrheit möglich sei"¹⁸⁵. Hegel tadelt aber, daß die Kritik dabei stehen blieb und damit der Jacobischen Gefühlsphilosophie, die das Unendliche im unmittelbaren Wissen zu haben glaubte, ihr gutes Gewissen gab. Hegel spricht gelegentlich von der "Zärtlichkeit für die Dinge", die Kant veranlaßt habe, den Widerspruch aus ihnen heraus in die Vernunft zu verlegen und deren Funktion auf die bloße Regulierung der Verstandeserkenntnisse zu beschränken¹⁸⁶. Der kantische Skeptizismus bleibt aber auf halbem Wege stehen, weil die Voraussetzung eines Subjekts, das seine Kategorien an die Gegenstände heranträgt, Voraussetzung bleibt und nicht mehr vermittelt wird. Hingegen würde der v o l l e n -

d e t e . "Skeptizismus, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte negative Wissenschaft, ... die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen" dartun, weshalb ihn Hegel auch als einzig sinnvolle "Einleitung" in die Idee der Logik gelten lassen wollte¹⁸⁷.

Der halbe Skeptizismus Kants ist so demütig nicht, wie er sich gibt. Er macht sich an eine Untersuchung des Erkennens, ohne darauf zu reflektieren, daß solche Untersuchung selbst wieder nur erkennend geschehen kann. Die auf dem Wege der Kritik gewonnene Erkenntnis soll gültig sein, obwohl eben diese Kritik die Gültigkeit unserer Erkenntnis auf den Bereich der Gegenstandserfahrung eingeschränkt hat. Er hält das Absolute aus der Erkenntnis heraus und beansprucht gleichwohl Wahrheit für dieselbe; ja ihre Wahrheit soll gerade darin liegen, daß sie sich als endliche Erkenntnis begreift. Aber der Begriff des "Endlichen" läßt sich nur in dialektischer Einheit mit dem des "Unendlichen" bestimmen. Zwar hat auch Kant - etwa in dem gewichtigen § 76 der "Kritik der Urteilskraft" - unserem endlichen Verstand einen intuitiven, absoluten kontrastierend gegenübergestellt. Aber er hat beide im Gegensatz gegeneinander belassen und nicht Ernst damit gemacht, daß jeweils der Begriff des einen durch den anderen vermittelt, das Endliche also an ihm selbst nur der Übergang ist¹⁸⁸. Kant weigert sich, das Endliche zu Ende zu denken und so das Unendliche zu denken und denkend anzuerkennen. "Es ist aber ... die schlechteste der Tugenden eine solche Bescheidenheit des Denkens, welche das Endliche zu einem schlechthin Festen, einem Absoluten macht, und die unergründlichste der Erkenntnisse, in dem, was seinen Grund nicht in sich selbst hat, stehen zu bleiben."¹⁸⁹

Über den Dualismus der kantischen Kritik ist nur so hinauszukommen; daß das Verhältnis von Form und Inhalt so bestimmt wird, daß die Form (das Erkennen) nicht, wie et-

wa im Ideal des mathematischen Beweises, dem Inhalt äußerlich bleibt, sondern als Moment am Inhalt und dieser wiederum als Selbstbewegung in der Form erscheint. Gegen Kant wird darum erklärt, "daß das Erkennen unseres Gegenstandes an ihm selbst auch als Erkennen sich rechtfertigen wird", m. a. W. "daß die Betrachtung des Erkennens von der Betrachtung der Natur seines Gegenstandes nicht verschieden sei": ist doch wirkliche Erkenntnis nichts anderes als "die dem Gegenstand immanente, die eigene Bewegung der Natur desselben, nur in Form des Gedankens ausgedrückt und in das Bewußtsein aufgenommen"¹⁹⁰.

Wenn Hegels Philosophie den Anspruch erhebt, Gott zu begreifen, so fällt sie also nicht in die vorkantische Metaphysik zurück. Ihr kann zwar nachgerühmt werden, daß sie es wagte, in reinen Gedankenbestimmungen über das Endliche hinauszugelangen, aber sie verfuhr dabei doch nur wieder nach der Weise des reflektierenden Verstandes, der seine Bestimmungen gegeneinander festhält. Ihr gegenüber bestand die kantische Kritik zu Recht darauf, daß "auf dem Wege des endlichen Begriffs" (s. o. S. 83) das Absolute nicht zu erkennen sei. Daraus folgt für Hegel jedoch gerade, daß das Erkennen sich selbst von allem Endlichen reinigen müsse. Das daraus sich ergebende Grundproblem von Form und Inhalt läßt nur noch eine Metaphysik zu, die mit der spekulativen Logik zusammenfällt.

Hegels erneute Hinwendung zu den metaphysischen Beweisen vom Dasein Gottes liefert daher, wie er selbst bemerkt, nur ein Exerzitium in spekulativer Logik¹⁹¹. Im Unterschied zur alten Metaphysik, in der das Logische bloß die Form ausmachte, der Inhalt (Gott) dagegen in die Theologie fiel, ist hier die Logik die Theologie selbst. Die Idee der Logik exemplifiziert sich an den Beweisen vom Dasein Gottes, sofern die in ihnen begrifflich ausgesprochene "Erhebung des subjektiven Geistes zu Gott" "das Aufheben der Einsei-

tigkeit der Subjektivität überhaupt und zuallererst des Erkennens" bedeutet¹⁹². Die Wahrheit der Religion, daß "der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ... nur der Geist Gottes selbst" ist, vertieft sich in den Gottesbeweisen zu der Erkenntnis, daß das Sein des Endlichen nicht sein eigenes Sein, sondern nur das Sein eines Anderen, seines Anderen, des Unendlichen ist¹⁹³. Die traditionellen Gottesbeweise sind nur Manifestationen dieses Überganges. Darum erklärt Hegel, daß der Gottesbeweis an jeder logischen Kategorie geführt werden könne, da in ihr der Begriff sich fortbestimmt. Jede seiner Stufen "enthält die Erhebung einer Kategorie in ihre Unendlichkeit; sie enthält also ebenso von ihrem Ausgangspunkte aus einen metaphysischen Begriff von Gott, und indem diese Erhebung in ihrer Notwendigkeit gefaßt ist, einen Beweis seines Seins"¹⁹⁴. Darin ist schon angedeutet, wie sich kosmologischer und ontologischer Gottesbeweis in Hegels Interpretation zueinander verhalten werden. Der kosmologische Beweis vollzieht die Erhebung, deren Notwendigkeit im ontologischen erfaßt wird: Die Aufhebung des unmittelbaren Seins in und zu dem Unendlichen hat den Sinn, daß in ihr das Unendliche sich zum Sein und zur Endlichkeit aufschließt, "die eben nur momentan und übergehend ist - nur übergehend kraft der Unendlichkeit, deren Erscheinung sie nur ist und die ihre Macht ist"¹⁹⁵. Weil der ontologische Gottesbeweis den Sinn des kosmologischen angibt, repräsentiert er den Grundschrift der spekulativen Logik, weshalb ihn Hegel als den allein wahren betrachtet¹⁹⁶. Er spricht nämlich aus, daß die Identität von der Differenz nicht nur vorausgesetzt wird, sondern diese selbst setzt. Dieses Zweite ist der Punkt, an dem eine Kritik, will sie nicht äußerlich Einwände an Hegel herantragen, ansetzen muß. Das ist das Resultat der scharfsinnigen Untersuchung von T. Koch. "Vermag unser logisches Denken von der Identität oder vom absoluten Begriff, letztgültig von Gott auszugehen, so ist Hegels Philosophie unangreifbar."¹⁹⁷

4. Nach dem soeben Ausgeführten ist leicht einzusehen, daß Hegel das klassische ontotheologische Problem wieder aufnehmen mußte. Dies konnte nach der kantischen Destruktion nur so geschehen, daß der Sinn des Begriffs eines "absolut-notwendigen Wesens" aufgezeigt wurde. Für Hegel enthält dies keine Schwierigkeit, wenn man den Begriff der *c a u s a s u i* in den Mittelpunkt des Beweisgangs rückt. Kant hatte bestritten, daß er mehr sei als ein bloßer Name. Hegel sieht in ihm hingegen einen sehr frappanten Ausdruck für die Einheit des *B e g r i f f s*, der wesentlich Resultat seiner selbst ist, oder der Identität, die den Unterschied setzt und ihn wieder in sich zurücknimmt, oder des Unendlichen, das im anderen seiner selbst nur sich mit sich selbst vermittelt¹⁹⁸. Dies ist der präzise Sinn von absoluter Notwendigkeit. Da der ontologische Gottesbeweis ihn bewußt macht, enthält er in letzter Verdichtung die ganze Hegelsche Philosophie.

Bis auf den *k r i t i z i s t i s c h e n* Einwand, der dem Begriff eines absolut-notwendigen Wesens jeden Sinn abspricht, kann Hegel also die kantische Kritik an der traditionellen Gestalt des ontologischen Arguments übernehmen¹⁹⁹. Es unterläuft ihm dabei nur das Mißverständnis, den *l o - g i s c h e n* Einwand, der die Differenz von Begriff und Sein geltend macht, für ein wesentliches Element derselben zu halten, während doch auch Kant, wie wir gesehen haben, diesen Einwand für den Fall, daß der Begriff des *ens necessarium* sich als möglicher Begriff dartun ließe, nicht gelten lassen wollte. Das Beispiel der 100 Taler gehört ausschließlich in den Zusammenhang des *e m p i r i s t i - s c h e n* Einwandes, der klarstellt, daß Sein keine Inhaltsbestimmung sei, die dem Begriff etwas hinzufüge. Dem stimmt Hegel zu. Es ist sein ganzes Interesse, daß "ja nichts zum Begriff hinzukommen ..., sondern ihm vielmehr der Mangel genommen werden" soll, "daß er nur ein Subjektives, nicht die Idee ist"²⁰⁰.

Kant hielt den ontologischen Gottesbeweis nur für schlüssig, wenn der Begriff des notwendigen Wesens auf dem Umweg über den der *omnitudo realitatis* bestimmt würde; dazu würde allerdings gehören, daß Sein eine der Realitäten darstellt. Entfällt diese Voraussetzung, so fällt auch der Begriff des notwendigen Wesens. Darum versichert Kant, daß der kosmologische Beweis den ontologischen voraussetze. Dies bestreitet Hegel²⁰¹. Es kommt vielmehr darauf an, den Gedankengang umzukehren und mit dem Begriff des absolut-notwendigen Wesens einzusetzen, um ihn dann als den Inbegriff aller Realität zu erweisen. Freilich ist Kant einzuräumen, daß der kosmologische Beweis als bloße Verstandes-reflexion nicht leistet, was erfordert ist. Denn er nimmt das Endliche nicht als bloßen Anfang und Ausgangspunkt, sondern will es als etwas Wahrhaftes, Affirmatives, behalten und stehen lassen. Die "Angel, um die sich das Ganze, das Wissen von Gott und seine Erkenntnis dreht", ist jedoch die "spekulative Betrachtung der Natur des Endlichen, der Vermittlung, aus welcher das Unendliche hervorgeht"; sie bringt heraus, daß das Sein des Endlichen nicht sein eigenes Sein, sondern vielmehr das Sein seines Anderen, des Unendlichen, ist.

Dies zeigt Hegel an der Kategorie der "Zufälligkeit" auf. Er nimmt sie bewußt als i n t e l l e k t u e l l e Bestimmung, an der Kant getadelt hatte, daß sie über die Sinnenwelt hinausgehe. Eben darauf kommt es Hegel an: daß das Denken mit dieser Bestimmung schon über die Sinnenwelt hinaus ist, ohne dazu noch der Kausalkategorie zu bedürfen, und diese Bestimmung nur zu Ende zu denken braucht. Dann ist der kosmologische Beweis schon vollzogen. Die Zufälligkeit eines Dinges fällt in seine Vereinzelung, durch die es aus dem durchgängigen Zusammenhang mit anderem herausgenommen ist. Notwendig wäre dann eine Existenz, die mit anderem in vollständigem Zusammenhang stünde. Aber diese (äußere) Notwendigkeit wäre selbst nur wieder Zufäl-

lichkeit, denn dasjenige, das durch anderes gesetzt ist, ist völlig unselbständig. Zur Notwendigkeit wäre die Selbstständigkeit erfordert, durch die ein Ding außer allem Zusammenhang mit anderem und nur ist, weil es ist. Aber damit wäre es wieder ein Vereinzelttes, - was soeben als Zufälligkeit bestimmt wurde. Somit ergeben sich sowohl für die Zufälligkeit als auch für die Notwendigkeit zwei Bestimmungen: "Nichts für sich" und "Sein für sich", Vermittlung mit anderem und Beziehung auf sich. Das abstrakte Denken in seiner Zärtlichkeit für die Dinge will jedes der beiden Momente für sich behalten, statt ihre Einheit im Zufälligen bzw. Notwendigen selber zu denken. In dieser Einheit muß die Vermittlung mit anderem in die Selbstständigkeit selbst fallen und diese andererseits als Beziehung auf sich die Vermittlung mit anderem innerhalb ihrer selbst haben. Die Vermittlung mit anderem muß also zugleich Vermittlung mit sich selbst sein. Dies ist der Begriff der **a b s o l u t e n** Notwendigkeit: "sie bezieht in der Vermittlung mit Anderem sich auf sich selbst, d. i. das Andere, durch das sie sich mit sich vermittelt, ist sie selbst"²⁰².

Damit hat Hegel Kants Kritik am Begriff eines absolut-notwendigen Wesens noch einmal bestätigt. Er ist nicht über das Zufällige hinaus zu einem absolut-notwendigen **W e s e n** übergegangen, das als Grund und Ursache die Reihe des Bedingten äußerlich tragen würde. Er hat lediglich nachgewiesen, daß der Begriff der absoluten Notwendigkeit wieder einen Sinn gewinnt, wenn es gelingt, den kantischen Ansatz zu vermeiden, ohne in die alte Verstandesmetaphysik zurückzufallen. Folgt das Erkennen selbstlos der Sache selbst, so ergibt sich ihm, daß das Wahre die "Vermittlung durch das Andere mit sich selbst"²⁰³ ist.

Hegel hat also den kosmologischen Beweis gegen Kant wieder in sein Recht eingesetzt: recht verstanden, enthält

er den Aufweis, daß die Wahrheit des Endlichen das Unendliche ist. Hegel sieht aber, daß noch mehr geleistet werden müsse, als der kosmologische Beweis leisten kann. Denn in ihm, so bemerkt D. Henrich, gelangt die Vernunft "zwar regressiv zur Definition des absolut Notwendigen, aber nicht progressiv zur Einsicht in den bestimmten Sinn solcher Notwendigkeit"²⁰⁴. Anders ausgedrückt: im kosmologischen Argument (in der Hegelschen Fassung) bewegt sich die Vernunft noch in der "von unten nach oben" verlaufenden Reflexionsdialektik, die zwar mit jenem Begriff endigt, aber nicht mehr dazu gelangt, das Endliche seinerseits aus dem Unendlichen zu begreifen. Die Kategorie der Notwendigkeit erscheint denn auch nicht ohne Grund in der Logik des "Wesens", die in der Enzyklopädie der Logik des "Begriffs" vorausgeht. Die Logik des Wesens hat es mit Reflexionsbestimmungen zu tun, die als bloß wechselseitig durcheinander bestimmte sich jeweils zum Gegenteil ihrer selbst bestimmen und dadurch ihre Verschiedenheit als bloßen Schein ("Reflexion") erweisen. Die Logik des Wesens endet deshalb mit dem Begriff der *causa sui*, in welchem die Verstandeskategorie der Kausalität vernichtet ist: "die Ursache ist Ursache ihrer selbst, nicht eines Anderen; denn dies, was das Andere sein sollte, ist so, daß in ihm die Ursache erst Ursache ist, darin also nur bei sich selbst ankommt, darin nur *s i c h* bewirkt"²⁰⁵. *Causa sui* ist die prägnante Abkürzung des Begriffs der absoluten Notwendigkeit als des "Zusammengehens Seiner im Anderen mit Sich selbst"²⁰⁶, wie er sich der Reflexion im kosmologischen Argument ergeben hat.

Der Begriff der *causa sui*, der den Übergang von der Logik des Wesens zur Logik des Begriffs markiert, ist zugleich die Kehre vom kosmologischen zum ontologischen Gottesbeweis. Hatte die Reflexion der Gegensätze diesen ihre Einheit verschafft, so wird nun von der Einheit ausgegangen und die Differenz als ihre Besonderung aufgezeigt, durch die sie sich selbst bestimmt. Dieser Übergang von der vor-

ausgesetzten, in der Reflexion repräsentierten Identität zu der sich selbst bewegenden und bestimmenden ist der neuralgische Punkt des Hegelschen Systems.

Der ontologische Gottesbeweis entfaltet die Natur des Begriffs, für die "causa sui" der kürzeste Ausdruck ist. Denn der Begriff "ist schlechthin das Wirkende, und zwar auch nicht mehr wie die Ursache mit Scheine, ein Anderes zu wirken, sondern das Wirkende seiner selbst"²⁰⁷. Der ontologische Beweis betrifft daher nicht den Übergang vom Begriff als etwas bloß Subjektivem zur Existenz, die als das Objektive äußerlich hinzukäme, sondern er expliziert die Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung, die der Begriff darstellt. Zu sagen, daß er die Einheit des Seins und des Begriffs expliziere, wäre nicht unbedenklich, weil solche Ausdrucksweise diese Einheit als Voraussetzung nimmt, an der gemessen der Begriff ein bloß Subjektives sein würde. Dies ist nach Hegel der Mangel des Anselmschen Arguments²⁰⁸. Der Begriff ist aber selbst die Einheit seiner und des Seins; das Sein ist Moment am Begriff. Der Begriff kann darum gar nicht getrennt vom Sein gedacht werden, es sei denn, wie bei Kant geschehen, um den Preis seiner Verendlichung. Oder vielmehr: soll er als getrennt vom Sein gedacht werden, so wird er gerade gedacht in seiner "Beziehung auf sich, die das Sein ist an ihm selber". Denn das Sein ist das schlechthin Bestimmungslose, die unmittelbare Beziehung auf sich selbst, und "es müßte ... sonderbar zugehen, wenn dies Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung, wie S e i n ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste ist, in sich zu enthalten"²⁰⁹. "Sein ist das Unmittelbare überhaupt, und umgekehrt: das Unmittelbare ist das Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, d. h. daß die Vermittlung negiert ist. Diese Bestimmung 'Beziehung auf sich, Unmittelbarkeit' ist

nun sogleich für sich selbst im Begriff überhaupt, und im absoluten Begriff, im Begriff Gottes, daß er die Beziehung auf sich selbst ist ... Der Begriff ist das Lebendige, mit sich selbst sich Vermittelnde; eine seiner Bestimmungen ist auch das Sein. Insofern ist Sein verschieden vom Begriff, weil Sein nicht der ganze Begriff ist, nur eine seiner Bestimmungen, nur diese Einfachheit des Begriffs, daß er bei sich selbst ist, die Identität mit sich."²¹⁰ Die Unmittelbarkeit dieser Beziehung des Begriffs auf sich selber unterscheidet sich dadurch von derjenigen, die im Begriff des Seins gedacht wird, daß sie durch die Vermittlung hindurchgegangen ist. Der Begriff ist "diese einfache Beziehung auf sich n u r , sofern diese seine Einheit -- 'absolute Vermittlung' ... ist und er in seiner Vermittlung identisch mit sich ist, sich in seiner V e r m i t t l u n g auf sich bezieht"²¹¹. Wobei freilich die Schwierigkeit entsteht, daß einerseits diese Einheit, um nicht die bloß abstrakte des Anfangs, sondern die sich selbst durchsichtige des Begriffs zu sein, wesentlich R e s u l t a t der Begriffsvermittlung sein muß, andererseits aber der Begriff nur s i c h selbst ermitteln soll, also schon v o r der Begriffsdialektik von absoluter Bestimmtheit sein muß. Daß diese Schwierigkeit nicht zu lösen ist, hat T. Koch gezeigt.

Nach Hegel sind nicht wir es, die den ontologischen Gottesbeweis vollziehen, sondern der Begriff vollbringt ihn selber, indem er als causa sui sich selbst bestimmt. Auch darin bestätigt er noch einmal die kantische Kritik. Er sieht genau wie Kant, daß im Begriff des absolut-notwendigen Wesens das Problem der Ontotheologie konzentriert ist. Auch Hegels Lösung muß noch der kantischen Destruktion jenes Begriffs ihren Tribut entrichten. Hatte Kant das ens necessarium zum bloßen Namen erklärt, mit dem sich kein Sinn verbinden läßt, so bleibt nur noch die Möglichkeit, daß das als

causa sui ausgesprochene Absolute sich nicht bloß selbst verursacht, sondern sich allererst s e l b s t f ü r u n s b e s t i m m t . Wenn die Selbstverursachung logische Selbstbestimmung ist, dann ist der ontologische Gottesbeweis in der Tat geschehen. Deshalb bleibt die Ontotheologie Hegels auf die Form des spekulativen Satzes angewiesen, welcher der gewöhnlichen Logik des Urteils entgegengesetzt ist, und kann nicht adäquat auf die Ebene der klassischen Lösungsversuche und ihrer Bestreitungen übersetzt werden. Wenn der ontologische Beweis der Tradition Gott und das Sein in einer Definition zusammenbringen möchte, so befindet er sich noch auf dem Standpunkt der Endlichkeit, für den das Urteil mit seiner Unterscheidung von Subjekt und Prädikat und ihrer Verbindung in der Kopula konstitutiv ist. Es kommt jedoch darauf an, als den Inhalt des Satzes die Selbstbestimmung des Subjekts zu erkennen, das im Prädikat nur in sich selbst zurückgegangen ist. "Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt seine Akzidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff."²¹² Wer diese Natur des Begriffs erfaßt hat, für den ist, wie Hegel immer wieder betont, der ontologische Gottesbeweis leicht einzusehen.

3. Kapitel: SCHELLINGS WEG ZWISCHEN KANT UND HEGEL

Die Philosophiegeschichtsschreibung ist bei der Einordnung Schellings in die Denkbewegung von Kant bis Hegel lange nach einem Dreitaktschema verfahren, das ihr von der Hegelschen Schule präsentiert wurde. Danach wäre Schelling die notwendige Antithese zu Fichtes subjektivem Idealismus, die erst im System Hegels mit der gegenüberliegenden These ausgeglichen und in ihrer relativen Wahrheit begreiflich

gemacht worden wäre. Diese Auffassung, die noch bei Kroner vorherrscht, läßt den späten Schelling außer Betracht. Sie kann sich dafür auf einen Bruch in Schellings Philosophieren berufen, der, ganz gleich, wie man ihn beurteile, innerhalb der idealistischen Entwicklung etwas Neues anzeigt. Trotzdem müssen dagegen Bedenken angemeldet werden.

Wenn es sich erweisen ließe, daß im Denken des späten Schelling ein genuin idealistisches Problem zum Austrag kommt (W. Schulz), dann bedürfte das geläufige Bild vom Gang des deutschen Idealismus einer Korrektur, die noch die kritische Anfrage des späten Schelling an Hegel mit in das Ganze einbezieht. Sollte sich umgekehrt der Bruch in seinem Philosophieren als Abkehr von entscheidenden idealistischen Voraussetzungen herausstellen (H. Fuhrmans), dann wäre zumindest mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß schon beim Schelling vor der Wende Ansätze vorliegen, die auf das Spätere vorausweisen und es nicht erlauben, einen "idealistischen" Schelling herauszulösen, der sich nahtlos dem Schema des Entwicklungsgangs von Fichte zu Hegel einfügt und mit dem späten nur den Namen gemein hat²¹³. In beiden Fällen wird die Frage nach dem Einheitspunkt in Schellings Philosophie vordringlich. Daß ein solcher vorhanden sei, sollte einem Denker vom Range Schellings bis zum Erweis des Gegenteils zugestanden werden.

Die neuere Schellingforschung hat denn auch die Frage nach der Konstante in seinem Werk in die Mitte gerückt und die fruchtlosen Versuche einer minutiösen Periodisierung, die es zuletzt auf sieben Phasen gebracht haben wollte, aufgegeben²¹⁴. Das Schellingsche Opus bezieht seine Einheitlichkeit nicht wie etwa dasjenige Kants oder Hegels von der Selbigkeit einer Methode oder gar einer festen Grundposition, sondern von der Konstanz einer Frage, mit der er in immer neuen Anläufen fertig zu werden sucht²¹⁵. Dabei zeigt

sich, daß unter Voraussetzung jener Problemkonstante die Unterscheidung von zwei Perioden in Schellings Philosophie vollkommen hinreicht. Der Übergang von der einen zur anderen mag vom Einfluß anderer Denker mitveranlaßt sein, läßt sich jedoch zwanglos aus dem Gang seines Philosophierens innerlich begreiflich machen.

P. T i l l i c h hat als Movens des Schellingschen Denkens die religiöse Antinomie von Mystik und Schuldbewußtsein herausgearbeitet. Darin drücken sich ursprüngliche Grundeinstellungen zum Absoluten aus, die sich mit den Stichworten "Identität" und "Differenz" kennzeichnen lassen. Wo das Bewußtsein der Identität vorherrscht, kommt es zu den ontologischen Systemen, in denen der Gedanke der Wahrheit des Endlichen im Unendlichen die Kategorie des Ethischen verdrängt. Umgekehrt muß die Dominanz des Widerspruchs zu ausgesprochen ethischen Typenbildungen führen. Wie können die beiden zunächst absolut konträren Prinzipien miteinander versöhnt werden? Ein Hinweis auf mögliche Versöhnung liegt darin, daß jede der beiden Positionen in sich selbst antinomisch ist. Die Identität müßte nicht gesucht und behauptet werden, wenn nicht in der Wirklichkeit ein Moment des Widerspruchs und der Inkongruenz zu überwinden wäre. Andererseits fordert das Bewußtsein des Gegensatzes von Gott und Mensch eine ursprüngliche Einheit, an der er überhaupt erst erfahren werden kann. Die gesuchte Synthese von Mystik und Schuldbewußtsein ist nach Tillich erst dem Schelling der zweiten Periode gelungen. Die erste, die bei bloß äußerlicher Betrachtung in Ichphilosophie, Naturphilosophie, Transzendentalen Idealismus und Identitätsphilosophie auseinanderfällt, hat bei Tillich ihr einheitsstiftendes Moment darin, daß jeweils eine bestimmte Gestalt von Mystik die sittlichen Kategorien zu zerstören droht. Als sich jedoch auf der Höhe des Identitätssystems das Problem der Selbstheit und ihrer Freiheit meldet, kommt es zum Umschlag. Denn nun muß Schelling eine i n t e l l e k t u e l l e Sünde konstatieren, die da-

rin besteht, daß das Individuum sich außerhalb der Identität, der Idee, glaubt, und für die er keine andere Erklärung weiß als die *m o r a l i s c h e* Sünde, außerhalb der Idee zu *s e i n*. Das Rätsel der individuellen Freiheit zum Bösen sprengt das System der Mystik und nötigt zu einer tieferen Vermittlung von Einheit und Widerspruch. Die Lösung wird so aussehen, daß die Synthese überhaupt nicht mehr in einem Gedanken, einer "notwendigen Vernunftwahrheit" gegeben, sondern nur noch in einem realen Prozeß, einer Tat angeschaut werden kann²¹⁶. Im Prozeß der Mythologie und Offenbarung ist die substantielle Identität mit Gott im aktuellen Widerspruch am Werk, um zuletzt freie Identität zu sein, die den Widerspruch als überwunden in sich enthält.

Eine andere Schellinginterpretation, die ebenfalls mit der Annahme bloß zweier Perioden auskommt, hat W. S c h u l z vorgelegt. Er notiert bloß *e i n e n* wichtigen Einschnitt, der zwischen die "Weltalter" und den "Philosophischen Empirismus" auf der einen und die "Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" auf der anderen Seite falle. Die Spätphilosophie, deren Einsatz damit markiert wird, wird gewöhnlich mit der positiven Philosophie gleichgesetzt. Dabei muß jedoch bewußt bleiben, daß mit dem Begriff der positiven Philosophie nicht ein neues "Gebiet" - etwa das der "Wirklichkeit" - bezeichnet wird, in das die Philosophie nun gelangt wäre²¹⁷. Die Spätphilosophie ist gerade so positive Philosophie, daß in ihr die *n e g a t i v e* triumphiert, also jene, an der Schelling immer schon gearbeitet hat. Merkmal der positiven Philosophie ist die Lehre vom freien Schöpfergott. Es wäre indessen verfehlt, darin eine Hinwendung Schellings zu christlichem Gedanken-gut zu vermuten. Denn diese Lehre gehört nach W. Schulz exklusiv in den Kontext des idealistischen Grundproblems, um das die Spätphilosophie kreist, der "Frage nach der Selbstbegrenzung der Vernunft".

Negative und positive Philosophie stehen beide unter der Voraussetzung, daß das Absolute nicht zum Objekt gemacht werden könne. Lange hat Schelling darum gelehrt, daß das Absolute in der intellektuellen Anschauung unmittelbar ergriffen werden müsse. Darin wird das Absolute aber nicht erkannt. Im Erlanger Vortrag von 1821 ersetzt er darum den Begriff der intellektuellen Anschauung durch den der "Ekstase" der Vernunft. An die Stelle einer unmittelbaren Einigung von anschauendem Ich und angeschautem Absoluten muß die Negation des Ich treten, damit das Absolute von sich aus als Subjekt wesen könne. Welches Interesse leitet die Vernunft bei dieser Selbstnegation?

Als reines Denken führt die Vernunft die Wesenskonstruktion des Seienden durch. Das Denken kann sich aber nicht selbst als die reine Tätigkeit, als das Unbedingte beweisen, das aus sich selbst sein kann. Zwar ist das Denken im Aufbau des Seins allein am Werk; aber wenn es sich selbst als tätig noch vor dem Werk, rein an sich selbst erkennen will, dann hat es immer nur vergegenständlichte Tätigkeit. Die reine Tätigkeit erscheint nie für sich, sondern immer nur in der Form eines als das und das Bestimmten, zuletzt in Gestalt des "Gott am Ende", der als Inbegriff der Potenzen die Vernünftigkeit des Weltprozesses garantiert. Im Begriff dieses Gottes ist freilich die reine Tätigkeit in ihr Gegenteil verkehrt, das Feststellende, dem Seienden Stand Gebende, in ein Festgestelltes übergegangen. Diese Verkehrung ist das Wesen des Denkens, denn Denken heißt Vergegenständlichen und Feststellen. Das grundsätzlich Ungegenständliche kann darum nicht gedacht werden. Die Vernunft muß darum die reine Tätigkeit als unerkennbare aus sich heraussetzen und sich damit negieren. Sie setzt sich selbst als Immanenz und die absolute Tätigkeit, "Gott", als Transzendenz. Die Transzendenz ist jedoch immer schon aufgehoben, sofern vernünftiges Sein existiert. Die Vernunft muß darum voraussetzen, daß Gott sich

schon zur Welt gemacht, sich frei als vernünftiges Sein gesetzt hat. Dies ist der Sinn der Rede von "Gott, der anfangen kann", mit dem die positive Philosophie einsetzt. Gott ist nicht das Transzendente, er ist das immanent (d. h. zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transzendente. Die apriorische Seinskonstruktion der Vernunft ist also Rekonstruktion dieses ursprunghaften Geschehens. Daß die Vernunft dies vermag, gründet eben darin, daß Gott selbst sich unvordenklich immanent gemacht hat. Die Lösung der Spätphilosophie sieht demnach so aus, "daß die Vernunft die reine Bewegung des Denkens als die Wesenskonstruktion des Seienden durchführt, während Gott als das Absolute die Möglichkeit dieser Entwicklung ist, die ihr transzendent ist"²¹⁸.

Die Position H. Fuhrmans ist derjenigen von W. Schulz in vielem diametral entgegengesetzt. Sie leidet allerdings daran, daß sie von außen Gegensätze (z. B. Idealismus-Christentum, Pantheismus-Theismus), die selbst nicht durchreflektiert sind, an Schelling heranbringt, um ihn daraufhin zu befragen, wie weit solche Klassifizierungen auf ihn zutreffen. Über solchen geistesgeschichtlichen Typisierungsversuchen kommt Schelling selbst - trotz reichlicher Zitierung - zu kurz²¹⁹. Die eigentliche Spätphilosophie, die in der Potenzenlehre noch einmal idealistisches Erbe aufgreift und gerade auch der negativen zu ihrem Recht verhelfen möchte, wird von Fuhrmans nicht angemessen gewürdigt²²⁰. Er meint, das Anliegen der Spätphilosophie am reinsten in den Manuskripten der Münchener Zeit fassen zu können, wo es noch nicht durch den erneuten idealistischen Ansatz der Berliner Jahre verdeckt sei²²¹.

Kommt bei Fuhrmans also die negative Philosophie nicht recht zur Geltung, so muß man ihm andererseits zustimmen, wenn er an Schulz die Abblendung der Schellingschen Naturphilosophie und Weltalterspekulation kritisiert. Wir haben bereits Zweifel geäußert, ob die Schulzsche Auffassung von Subjektivität

zwingend aus dem deutschen Idealismus hervorgeht. Schellings Gegnerschaft zu Hegel wäre nur schwer begreiflich, wenn zwischen ihnen bloß das Problem der Selbstbegrenzung der Vernunft strittig wäre. In der Interpretation von Schulz müßte ja die Schellingsche Vernunft, nachdem sie sich einmal "Gott" vorausgesetzt hat, im Prinzip wenigstens wie die Hegelsche fortfahren können, als ob nichts geschehen wäre. Sie tut es aber nicht und will es nicht tun. Sie will den "Durchbruch in das freie offene Feld objektiver Wissenschaft" (IX 366), und das ist mehr als eine transzendente Fragestellung, in der die Vernunft sich die Möglichkeit ihrer selbst als ihren unbegreiflichen Grund vorausdenkt. Wenn Schelling erklärt, "die negative werde vorzugsweise die Philosophie für die *Schule* bleiben, die positive die Philosophie für das *Leben*" (XIII 155), so muß man sagen: Schulz macht aus der Spätphilosophie Schellings eine Philosophie für die Akademien. Er interpretiert den Gottesbegriff der positiven Philosophie so, daß nur noch ein Gott für das *Denken* übrigbleibt, aber kein Gott, der *durch* das Denken ein Gott für das Leben wäre. Denn das "Leben" hat sich ihm schon transzendentalphilosophisch auf die bloße inhaltslose Selbsterfahrung des Denkens reduziert²²².

Fuhrmans schlägt wieder eine zweigliedrige Periodisierung der Schellingschen Philosophie vor: A) *Identitätsphilosophie*: 1. Aufstieg zur Identitätsphilosophie (1795 - 1800); 2. Identitätsphilosophie (1800 - 1806); B) *Christliche Philosophie*: 1. Erste Phase (1806 - 1827); 2. Zweite Phase (1827 - 1854)²²³. In der zweiten Etappe wird der Boden des Idealismus verlassen, wenn auch die idealistische Sinngläubigkeit (Sein ist aus dem Logos geboren; Geschichte ist Weg ins Vollkommene) weiterwirkt²²⁴. Aber die Kernidee des Idealismus, die alles umspannende Dialektik des Absoluten wird von Schelling um 1814 aufgegeben. Die in

den "Weltaltern" beschriebene Wende in Gott wird für Schelling dann zur Wende zweier Philosophien. Daß die Gottheit in der v o r weltlichen Vergangenheit aus sinnendem Sein zum Selbstbewußtsein kommt, verhilft ihr zur Freiheit gegenüber möglichem weltlichen Sein: sie bedarf der Welt nicht, um ihrer selbst bewußt zu werden. Dies ist denn auch nach Fuhrmans der springende Punkt in Schellings Kritik am Übergang von Hegels Logik zur Naturphilosophie. Fuhrmans bringt einen Passus aus einem Vorlesungsmanuskript von 1833, in dem Schelling die Redeweise vom "Sich-entschließen" der Idee - a n d' e r s als sonst - durchaus angemessen findet. Die Idee ist am Ende der Logik, was auch Schellings Gottheit in den Weltaltern am Ende der vorweltlichen Vergangenheit war: frei, vollendet, um sich wissend, zu sich selbst gekommen. Darum braucht sie die Welt nicht. Sie kann ihr nichts bringen, was sie nicht schon hätte. Ist dennoch Welt, dann einfach, weil die Idee sie frei gewollt hat. Hegels System hätte also an dieser Stelle ein System der Freiheit werden müssen, statt die Welt - so Schelling - zur bloß logischen Folge von Gott zu machen.

Über die Setzung der Welt durch Gott heißt es in den "Weltaltern": "Hier ist also ... der Wendepunkt zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Bis hieher war der Fortschritt des (sc. göttlichen) Lebens ein notwendiger; schreitet es von jetzt an fort, so ist dies nur vermöge eines freien göttlichen Entschlusses." (VIII 300) Das nötigt zu einer neuen Philosophie, einem System der Freiheit, welches das System der Notwendigkeit ablöst. Notwendiges wäre a priori wißbar und dialektisch ableitbar; Sein aus Freiheit kann nur a posteriori hingenommen werden. Jetzt - in der Münchener Zeit - heißt der Gegensatz also "logische" und "geschichtliche" Philosophie, eine Kontrastierung, die nach Fuhrmans dem Anliegen Schellings besser entspricht als die spätere von negativer und positiver Philosophie. Der sie fundierende Gegensatz heißt nicht Denken und Sein,

Wesen und Existenz, sondern Notwendigkeit und Nicht-Notwendigkeit. Entscheidung und Tat bleiben logisch-dialektischer Philosophie verschlossen. Trotzdem dringt Schelling von hier aus nicht zu einer Geschichtsphilosophie vor - nach Fuhrmans weil es ihm primär nicht um den Menschen zu tun ist, sondern darum, G o t t der Dialektik zu entreißen. Dies heißt nicht, daß Wissenschaft vom Absoluten her unmöglich wäre. Nur dies bestreitet Schelling, daß man vom Absoluten dialektisch weiterkommen könne. "Person ist das nicht Verfügbare, sondern ihr Handeln ist nur hinnehmbar: Aber daß ich das Tun des anderen hinnehmen muß, ist Aufweis, daß der andere nicht Werkzeug ist eines ihn Zwingenden und Übermächtigen, sondern daß er eigener Ursprung ist, Sein in sich selber."²²⁵ Vor dem wesenhaften In-sich-vollendet-sein Gottes und seiner souveränen Freiheit zerbricht das System des Idealismus; die Philosophie wird "positiv", weil sie vom Faktum ausgeht.

Die Arbeiten von P. Tillich, W. Schulz und H. Fuhrmans zeigen jede auf ihre Weise, daß Schelling der Proteus nicht ist, als den ihn die ältere Forschung hinstellen liebte. Ist der Einheitspunkt seines Denkens erfaßt, dann folgen die Ansätze seiner Produktion verhältnismäßig zwanglos aufeinander. Am geschlossensten wirken die Darstellungen von Tillich und Schulz. In beiden kommt der Polarität von Identität und Differenz entscheidende Bedeutung zu, nur daß eben, was bei Tillich religiös gemeint ist, bei Schulz ins Transzendentalphilosophische gewendet ist. Das in der Differenz enthaltene ethische Moment - Tillichs "Schuldbewußtsein" - erscheint nur noch in der Selbstnegation der Vernunft, die sich die Möglichkeit ihrer selbst als das ihr unverfügbare Andere ihrer selbst voraussetzt.

Wenn in Schelling - und das scheint uns der Wahrheitskern der Tillichschen Darstellung zu sein - die Versöhnung von Mystik und Schuldbewußtsein als Problem ansteht, dann muß

hier auch die Entscheidung fallen über die Möglichkeit einer philosophischen Theologie, die der Skylla des kantischen Moralismus wie der Charybdis der Hegelschen Ontotheologie gleichermaßen zu entgehen weiß. Schellings Kritik geht ja in der Tat nach beiden Seiten. Er sieht, daß die ethisch geprägte Postulatenreligion Kants zwar Identität anstrebt, indem sie den Gottesgedanken in der autonomen Sittlichkeit verwurzelt sein läßt, dabei aber Gott zu einer Funktion des ethischen Subjekts herabsetzt und die Differenz nicht loswird. "Es ist ein Greuel, Gott aus der Sittlichkeit folgern zu wollen", "die Sittlichkeit zuerst und dann Gott zu setzen." "Statt der Zuversicht unseres Einsseins mit Gott ... haben sie dem Menschen eine selbsterschaffene und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Gesetz, und durch dieses unter die Sünde getan." (VI 557; VII 115) - Die Kritik an Hegel läuft darauf hinaus, daß bei ihm aus der Identität des bloß Logischen nicht herauszukommen sei, was er sich selbst aber verberge, sonst hätte er - und nicht erst Schelling - bereits den Übergang zur positiven Philosophie machen müssen. Was Hegel Gott nennt, ist nur der Begriff, der sich selbst bewegt. Sein Gott ist darum immer nur Gott am Ende: ein Gott, "der keine Zukunft hat, der nicht anfangen kann, der bloß als Finalursache, auf keine Weise Prinzip, anfangende, hervorbringende Ursache sein kann". Auch wenn man Hegel einmal zugestehen könnte, daß "ein bloßer Begriff" sich zur Welt entschließen könne, so wäre doch Gott eben dadurch nicht frei von der Welt, sondern mit ihr belastet, in den Prozeß verstrickt, ja selbst zum Prozeß geworden. Aber auch damit ist nichts gewonnen, weil dieses Geschehen nicht als wirkliches, einmal eingetretenes, sondern als ewiges Geschehen gedacht werden muß. Aus dem rein Rationalen ist also nicht wirklich herauszukommen. Wo nur Vernunft sein will, ist die Welt nicht zu erklären, - dazu bedarf es auch der U n vernunft (X 126 f.157; 155.159 f; XIV 23).

Zu der Ablehnung des Kant-Fichteschen Ethizismus - Schelling hat nie den Primat des Praktischen, der Moralität anerkannt, auch nicht, als er noch Fichtes Anhänger zu sein glaubte²²⁶ - tritt also in der Spätzeit die Polemik gegen Hegels Vermischung von negativer und positiver Philosophie. Schelling genügt nicht der Gott am Ende, den sowohl Kant als Hegel, der eine im Postulat, der andere in der Dialektik des Begriffs allein zu denken vermögen. Er will den Gott, der Anfang sein kann, und zwar Anfang auch im logischen Sinn. Denn selbst im kosmologischen Argument, das Gott als weltverursachenden Anfang erweist, ist Gott doch wieder bloß logisches Ende, d. h. im Gang des Beweises durch die Prämissen bedingt. Darüber geht aber seine Absolutheit verloren, die es erheischt, daß er durch sich selbst bestimmt, d. h. nicht bloß im Sein, sondern auch im Erkennen der Anfang sein muß. Darin berührt sich Schelling wieder mit Hegel.

A) S e i n c o n t r a S o l l e n

Die Überschrift dieses Abschnitts soll auf ein Motiv hinweisen, das sich durch das gesamte Schellingsche Oeuvre hindurchzieht und vor allem in seiner Kritik an Kant und Fichte durchschlägt. Die Formulierung ist möglichst weit gefaßt, um die verschiedenen Problemstellungen der Schellingschen Philosophie in sich aufnehmen zu können. Der Begriff des Seins, den wir dabei gewählt haben, ist also nicht der qualifizierte der Spätphilosophie; er soll lediglich eine Grundtendenz charakterisieren. In ihm liegen nebeneinander das Moment der Unmittelbarkeit, der Identität, des Objektiven, des Deskriptiven, um nur einige seiner Komponenten zu nennen: sie erhalten ihre Einheit durch den Gegenbegriff des Sollens. Wir geben in diesem Abschnitt keine erschöpfende Längsschnittanalyse, sondern beschränken uns auf einige Hinweise darauf, wie das herausgestell-

te Leitmotiv immer wieder anklingt. Wir zitieren zum Ganzen noch K. Jaspers: Schelling "hat als Metaphysiker ein absolutes Wissen, ein Zuhausesein im Absoluten jederzeit behauptet. Schelling widerstrebt im Gegensatz zu Fichte dem bloßen Sollen, hat die Neigung zur Objektivität und Fülle der Natur, ist erfüllt von der Lebensstimmung der Gegenwärtigkeit"²²⁷.

1) Philosophie des Ich

Zur gleichen Zeit, da er in seinen Schriften die Wissenschaftslehre Fichtes erläutert, erklärt Schelling Hegel gegenüber, er sei Spinozist geworden (Plitt I 76) Er spricht die Sprache Fichtes, aber er spricht sie von vornherein mit anderem Akzent. Das absolute Ich, von Fichte im transzendentalen Regressus gewonnen und dadurch unlösbar mit dem empirischen Ich und seinen Weltbeziehungen verknüpft, wird bei Schelling von dem letzteren abgelöst. Fichte hatte damit zu ringen, daß das System die Setzung des absoluten Ich im ersten Grundsatz als **S i c h - s e l b s t - s e t z u n g** desselben bestimmen mußte, um in sich vollendetes System sein zu können, sie andererseits aber nur als **I d e a l** gelten lassen durfte, damit überhaupt ein Fortschreiten, damit Wissen und Handeln stattfinden könne: aus diesem Widerspruch lebt Fichtes Philosophie. Die Setzung des sich selbst setzenden absoluten Ich ist ein Akt des ethisch-spekulativen Ich, das seine Setzung aber nie endgültig einholen kann. Ist die absolute Setzung ein Postulat, dem nur das vollendete System genügen könnte, so darf doch das System andererseits nicht zustandekommen, wenn das Ich **W i l l e** bleiben soll²²⁸.

Bei Schelling hingegen besitzt das System diese ethisch-spekulative Synthesisfunktion nicht. Dadurch, daß er das absolute Ich ablöst und zum absoluten, nur intellektuel-

ler Anschauung zugänglichen Voraus jedes Systems erhebt, entsteht vielmehr die Frage, wie ins System überhaupt hineinzukommen sei. Das absolute Ich wird mit Bestimmungen ausgestattet, die von der spinozistischen Substanz genommen scheinen und seinen Ich-Charakter aufheben: "Seine Urform ist die des reinen ewigen Seins"; es ist "das einzige Ewige", dessen Kausalität nicht mehr als Moralität, sondern "nur als absolute Macht" gedacht werden kann, die "aus der Notwendigkeit ihres Seins" heraus handelt. Die "Briefe über Dogmatismus und Kritizismus" bringen Ausführungen, in denen sich schon der Gedanke der Indifferenz ankündigt, so wenn es heißt, "daß, sobald man bis zum Absoluten aufsteigt, alle widerstreitenden Prinzipien vereinigt, alle widersprechenden Systeme identisch werden", sogar die des Dogmatismus und des Kritizismus, denn in ihm fallen Objekt und Subjekt, Sein und Denken zusammen (I 202; 200.201.196.331; vgl. 329)²²⁹.

Es kann nicht verwundern, daß darum auch der Begriff der intellektuellen Anschauung eine mystische Färbung erhält. Sie ist ursprünglich die Selbstgewißheit des Ich, das sich selbst Subjekt und Objekt zugleich ist, wird dann aber sehr bald zum "Konstruktionsfeld"²³⁰, in dem sich das Identitätssystem entfaltet. Dies zeigt nur noch einmal, wie weit sich Schelling schon in seinen Anfängen von Fichte entfernt haben mußte. Es brauchte im Grunde nur die Fichte-sche Terminologie abgestreift zu werden, und das Identitätssystem stand fertig da. Das Ich, mit dem die intellektuelle Anschauung zunächst zu tun hat, ist nur eine bestimmte Form des Subjekt-Objekts, die zuletzt verschwinden muß, damit das Subjekt-Objekt an sich hervortrete. Das muß schon bei den Reflexionen des jungen Schelling im Auge behalten werden. Es paßt nicht mehr zu Fichte, dem er zu folgen meint, wenn er die intellektuelle Anschauung als einen "absoluten Zustand" beschreibt, "in dem wir, nur uns selbst gegenwärtig, allgenügsam, keiner objektiven Welt

bedürftig und deswegen frei von den Schranken derselben ein höheres Leben führen". "Würde ich die intellektuelle Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben. Ich ginge 'aus der Zeit in die Ewigkeit!'" (321.325)²³¹

Das führt auf ein Grundproblem, das Schellings ganzes Philosophieren durchzieht. "Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?" Oder: "Wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen?" Die Antwort lautet: "Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus." (294.175.217) Spinoza bekommt recht, weil er einen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen für unmöglich hält. Der Philosophie, die das Mittelglied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen nicht zu finden vermag, bleibt nichts übrig als zu w o l l e n , daß sie dieses Mittelgliedes nicht mehr bedürfe, daß es keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe. "Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben, keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulassen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beider, auch für die menschliche Erkenntnis. Damit es keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren." (313 ff) Was freilich nicht bedeuten kann, daß das Subjekt, wie es der Dogmatismus will, sich als Subjekt in einem als Objekt vorgestellten Absoluten verliere. Die Forderung geht umgekehrt darauf, daß das Absolute aufhöre, für mich Objekt zu sein. Ihr kann ich nur durch das Streben, das Absolute in mir selbst durch unbeschränkte Aktivität zu realisieren, genügen. Es hieße aber der Schwärmerei verfallen, sich dieses Ziel auch nur als erreichbar und d. h. das Absolute als Objekt des W i s s e n s statt der F r e i h e i t vorzustellen.

Daß wir überhaupt bis zum Absoluten fortgehen, ist nur dadurch gerechtfertigt, daß wir von seiner Idee "nur einen immanenten Gebrauch ... in der praktischen Philosophie für die Erkenntnis unserer Bestimmung machen" (332 f).

Schellings Polemik gegen den Dogmatismus der Theologie hat also ihre Wurzeln in dem Pathos des absoluten Ich. Zwar kann er auch vom Gottesbegriff selbst ausgehen und die Existenz eines persönlichen Gottes mit dem Gedanken bestreiten, daß Persönlichkeit Bewußtsein, Bewußtsein aber Einschränkung durch ein Objekt voraussetze (Plitt I 77). Aber der Nerv seiner Kritik liegt an anderer Stelle. "Willst du frei handeln, so mußt du handeln, ehe ein objektiver Gott ist ... Schwache Vernunft ... ist nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, sondern die einen erkennen will." Die Theologie dagegen sieht sich durch den Kritizismus gerade in der Hoffnung bestärkt, mit Hilfe der praktischen Vernunft einen neuen Dogmatismus errichten zu können (s. o. S. 9 f mit Anm. 22). Schelling stellt den im Begriff des "bloß" praktischen Fürwahrhaltens liegenden Widerspruch heraus, der auch Kant verborgen geblieben war (s. o. S. 76 f): es müßte, wenn es der Materie nach auch praktisch ist, doch der Form nach theoretisch sein, was indessen der Voraussetzung der Nichtdenkbarkeit einer absoluten Kausalität zuwiderläuft. "Die Vernunft muß entweder auf ... ein absolutes Objekt, oder auf ein absolutes Subjekt - auf Freiheit des Willens - Verzicht tun." Darum: "Flickwerk von Stümpfern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man (sc. im theologischen Kantianismus) jetzt an die Stelle des alten setzen will." (I 290 f; vgl. 211; 283 ff. 338. 478)²³² Daß Schelling auf den belasteten Gottesbegriff nicht überhaupt verzichtet, sondern ihn noch "als gewissermaßen populäre Bezeichnung für das metaphysische Zentrum seiner Ichphilosophie, für das Absolute"²³³, beibehält, rechtfertigt er damit, daß die praktische Philosophie, um ihn als Begriff eines Objekts völlig zu ver-

nichten, ihn gerade für sich beanspruchen muß (209 Anm. 1). Nur dann ist Gott als Objekt aufgehoben, wenn sein Begriff nicht lediglich als bloß problematischer der theoretischen Vernunft stehengelassen, sondern entschlossen mit einem neuen, praktischen Inhalt gedacht wird.

Entscheidender als die Polemik gegen den moralisch aufgeputzten Gottesbegriff des Dogmatismus ist für die künftige Richtung des Schellingschen Philosophierens die Aufhebung des Sollens überhaupt, die sich, im Gegenzug zu Fichte, im Gedanken des absoluten Ich anbahnt. Hinter seinem Angriff auf den moralischen Gottesbegriff steht ja nicht die Absicht, den Kantianismus von den Schlacken der Postulatenreligion zu reinigen, sondern etwas ganz anderes: Weil ich im Grunde meines Wesens schon *e i n s b i n m i t G o t t*, darum habe ich es gar nicht nötig, mich ihm erst praktisch oder gar theoretisch zu nähern²³⁴. Weil ich schon im Unendlichen, im absoluten Ich, zu Hause bin und aus ihm kein Übergang zum Endlichen stattfindet, darum kann ich nur noch das Unendliche im Endlichen *d a r s t e l l e n*, d. h. die Idee der Gottheit selbst- und nicht meinen (theoretischen) Glauben daran - durch die Unendlichkeit meines moralischen Fortschritts realisieren (333 Anm. 1)²³⁵. Das moralische Gesetz im endlichen Wesen ist also bloß Schema des "*N a t u r g e s e t z e s*", wodurch das Sein des Unendlichen bestimmt ist. Anders ausgedrückt: die Identität, durch die das Sein des unendlichen Ich bestimmt ist, wird im Moralgesetz als "geforderte" und d. h. als immer nur werdende vorgestellt (199 f). P. Tillich spricht von einer "typischen Form der Willensmystik", die hier hervortrete. Der sittliche Akt ist mehr als ein gottgewollter; in meinem Wollen will Gott selbst. Gott "ist", wo das Ich durch Freiheit die Sphäre des Nicht-Ich beschränkt²³⁶. Die absolute Identität mit Gott findet jedoch allein in der Idee statt. Erst in den einzelnen Willensakten wird sie realisiert und Gott im unendlichen Pro-

gressus zum Sein gebracht. Das Sollen wird also einerseits durch die in der Idee bereits gegebene Identität, als deren Ausdruck es gilt, neutralisiert. Daß es aber Sollen, d. h. aktueller Wille ist, das ist der Stachel, der Schelling aus jeder Lösung wieder her austreibt, die mit der Identität gefunden scheint²³⁷. Wie es vom Sein zum Sollen, von der Identität zur Differenz, von der Idee zur Existenz und zum Akt kommt, ist jedes Mal das weitertreibende Problem, z. B. auch in der Naturphilosophie²³⁸.

2) Naturphilosophie

Die Abkehr vom ethischen Idealismus ist am eklatantesten in der Naturphilosophie vollzogen. Es lag zunächst nicht in Schellings Absicht, sie auch nur zu einem Pendant zum bloß subjektiven Idealismus Fichtes zu entwickeln²³⁹. Er glaubte sich durchaus noch auf dem Boden der Wissenschaftslehre zu befinden, wenn er im Anschluß an ihre Deduktion der Vorstellung die Frage beantworten will, warum der Geist sich gerade diese und keine anderen Objekte vorzustellen genötigt sei: Schon Kant hatte, recht verstanden, behauptet, "die Gesetze der Natur seien Handlungsweisen unseres Geistes, Bedingungen, unter welchen selbst unsere Anschauung erst möglich ist; aber, setzte er hinzu, die Natur ist nichts von diesen Gesetzen Verschiedenes, sie ist selbst nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er erst zum Selbstbewußtsein kommt" (I 361). Soweit die Naturphilosophie beansprucht, die Naturprodukte als Produkte der sich selbst anschauenden Ichtätigkeit zu begreifen, würde sie sich zur (eigentlichen) Ichphilosophie wie die theoretische zur praktischen Wissenschaftslehre verhalten. Tatsächlich aber tritt die Naturphilosophie als Ergänzung nicht bloß des theoretischen Teils der Wissenschaftslehre, sondern dieser selbst auf, um sich zuletzt als die V o r a u s s e t z u n g des transzendentalen Idealismus zu verstehen. "Es liegt der Natur-

philosophie von vornherein der Gedanke zugrunde: nicht das Ich hat zwei Seiten oder zwei Wege seiner Betätigung ..., sondern das Absolute hat zwei Seiten - die Natur und das Ich."²⁴⁰ In dem Aufsatz über die Naturphilosophie von 1801 ist der Standpunkt klar formuliert: "Es gibt einen Idealismus der Natur, und einen Idealismus des Ichs. Jener ist mir der ursprüngliche, dieser der abgeleitete." "Der Idealismus wird bleiben, er wird nur weiter zurück und in seinen ersten Anfängen aus der Natur selbst, welche bisher der lauteste Widerspruch gegen ihn zu sein schien, abgeleitet." Die Philosophie läßt aus dem reinen Subjekt-Objekt der Natur erst das Subjekt-Objekt des Bewußtseins, das Ich, entstehen. In völliger Abkehr von Fichte wird nun der Naturphilosophie die Priorität zugesprochen, da sie als "theoretische" Philosophie dem Idealismus als der "praktischen" erst die Grundlage verschaffe. Das Begriffspaar "theoretisch-praktisch" ist nun in einem Sinn verstanden, der es Schelling erlaubt, zur "alten (griechischen) Einteilung in Physik und Ethik" zurückzukehren, die beide wieder durch einen dritten Teil, die Poetik oder die Philosophie der Kunst, vereinigt sind (IV 84.88. 86 f.92)²⁴¹.

Bis zuletzt hat Schelling die Bedeutung der Naturphilosophie für seine Entwicklung hervorgehoben. Ihre Implikationen wird er in den Schriften gegen Fichte und Jacobi in ihrer ganzen Tragweite entfalten. Er hatte "in der Natur etwas in sich Vollendetes, eine Totalität göttlicher Existenz angeschaut ..., die dem moralistischen Fortschritt ins Unendliche unerreichbar blieb"²⁴². Eigentlich "religiöse" Töne schlagen uns darum zuerst in seinem Naturerleben entgegen, wenn wir für das Religiöse das Moment der Hingabe und des gnadenhaft vorgegebenen Einsseins mit dem Göttlichen als konstitutiv ansehen wollen.

Schellings Naturphilosophie entzündet sich an einem Pro-

blem, das schon in der von Fichte vernachlässigten "Kritik der Urteilskraft" im Zentrum gestanden hatte: am Organismus. An ihm scheitert das System des Mechanismus. Denn der Organismus ist Ursache und Wirkung seiner selbst. Zwischen dem Ganzen und seinen Teilen besteht ein Verhältnis der Wechselwirkung; Form und Materie, Begriff und Dasein können im Organismus nicht getrennt werden. Schon Kant stand darum vor der Frage: Wie kommt es, daß ich die Zweckmäßigkeit des Organismus, die nur für einen anschauenden und reflektierenden Verstand vorhanden ist, gleichwohl als im Organismus selbst real und unabhängig von mir bestehende setzen muß? Die Lösung Schellings läßt Kant weit hinter sich: "Wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig (etwa durch Vermittlung eines Dritten) zusammentreffe, sondern daß sie selbst notwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisiere, und daß sie nur insofern Natur sei und Natur heiße, als sie dies tut. Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein." In den folgenden Sätzen kündigt sich schon die später geforderte Depotenziierung des Ich an: "Hier trat es zuerst hervor aus seinem heiligen Dunkel, jenes idealische Wesen, in welchem er Begriff und Tat, Entwurf und Ausführung als Eines denkt. Hier zuerst überfiel den Menschen eine Ahnung seiner eigenen Natur, in welcher Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideales und Reales ursprünglich eines und dasselbe ist." (II 55 f.47) Die Natur als ursprüngliches Subjekt-Objekt, das Ich als abgeleitetes, darauf läuft der Gedankengang zu.

Die ganze Natur wird nun als Organismus begriffen. Das bedeutet, daß wir - ganz wie in der Transzendentalphilosophie des Ich - nicht vom objektiven Sein als etwas Ursprünglichem ausgehen können, sondern uns in den Punkt "zurück"-versetzen müssen, wo die Natur noch nicht Produkt,

sondern schlechthin tätig ist, um ihr Handeln nicht als Faktum, sondern i m Handeln zu erblicken. Die absolute Tätigkeit ist aber nur durch ein unendliches Produkt darstellbar, genauer: die absolute Unendlichkeit der Naturtätigkeit macht sich in einer empirischen Unendlichkeit anschaulich. Die empirische Unendlichkeit kann indessen nicht die bloß quantitative einer unendlichen Reihe sein, da sie ja Darstellung einer u r s p r ü n g l i c h e n Unendlichkeit, Evolution einer in ihrem A n f a n g s p u n k t schon unendlichen Größe sein soll. Sie muß gedacht werden als eine unendliche Sukzession von Hemmungen, in denen die absolute Tätigkeit, die sich sonst mit unendlicher Geschwindigkeit ausbreiten würde, sich selbst Schranken setzt und in einem Produkt erscheint. Jedes Hemmungsprodukt der Evolution dieses ursprünglich Unendlichen bewahrt in sich die ganze Unendlichkeit: "also ist die Natur in jedem Produkt noch unendlich, und in jedem liegt der Keim eines Universums" (III 11 ff.291).

Wenn die Natur es nur dadurch zur Produktion bringt, daß die absolute Tätigkeit ins Unendliche gehemmt wird, dann muß der Naturphilosophie gerade nicht das Produktive, sondern das Permanente in ihr zum Problem werden. Die Permanenz des Hemmungsproduktes ist eigentlich nur sein beständiges Vernichtet- und Reproduziertwerden, vergleichbar der Permanenz eines Wirbels im Strom, der jeden Moment verschwindet und neu entsteht. Aber warum ist überhaupt eine Hemmung der ursprünglichen Produktivität? "Fällt der Grund jenes Gehemmtseins i n d i e N a t u r s e l b s t " - sie ist ja absolute Tätigkeit -, "so hört die Natur auf, r e i n e I d e n t i t ä t zu sein. Die Natur, insofern sie n u r Produktivität ist, ist reine Identität, und es läßt sich in ihr schlechterdings nichts unterscheiden. Soll in ihr etwas unterschieden werden, so muß in ihr die Identität aufgehoben werden, die Natur muß nicht Identität, sondern Duplizität sein. Die Natur muß ursprünglich

sich selbst Objekt werden, diese Verwandlung des r e i -
n e n S u b j e k t s in ein S e l b s t - O b j e k t
ist ohne ursprüngliche Entzweiung in der Natur selbst un-
denkbar." (287 f) Daß damit die Frage noch nicht gelöst ist,
haben wir bereits angedeutet (s. o. Anm. 238).

Es kommt uns in diesem Zusammenhang nur darauf an, daß sich
im Gefolge der Naturphilosophie bei Schelling eine neue Re-
ligiosität entwickelt, die nicht mehr durch die sittliche
Tat, sondern durch hingebungsvolle Verehrung des Universums
bestimmt ist. Man muß R. Kroner zustimmen, der nicht erst
im absoluten Identitätssystem, sondern schon in der speku-
lativen Physik ein Aufflackern heidnisch-antiker Renais-
sancegesinnung konstatiert, die sich dem protestantischen
Geist Kants und Fichtes mit aller Schärfe entgegenstellt²⁴³.

Die Natur ist ein Unbedingtes. Weil sie sich selbst Zweck
ist, darum muß von ihrem Begriff jede bloß äußerliche Te-
leologie ferngehalten werden. Das betrifft zunächst die
teleologische Deduktion der Natur bei Fichte, welche die
Natur als bloße Negativität dem moralischen Zweck des Ich
unterwirft und sie damit tötet. Der wahre Geist des Natur-
forschers ist dagegen "Andacht, Frömmigkeit gegen die Na-
tur, Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklich-
keit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen
und mit der Natur selbst eins ist ... Was ist dem echten
Naturforscher in innigster Seele widriger als die teleolo-
gische Ansicht und Betrachtung der Dinge." (VII 109 f; vgl.
17; XIII 52 f)

Abzulehnen ist aber auch jene Teleologie, die die Physiko-
theologie von außen in die Natur hineinträgt: "Ihr zer-
stört ... alle Idee von Natur von Grund aus, sobald ihr
die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Übergang aus dem
Verstande irgendeines Wesens in sie kommen laßt." Die Na-
tur ist zweckmäßig, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein,

und der Zauber, der z. B. die organische Natur umgibt, beruht gerade auf dem Widerspruch, daß diese Natur, obgleich Produkt blinder Naturkräfte, durchaus zweckmäßig ist, daß eben da, wo kein Zweck ist, die höchste Zweckmäßigkeit erscheint. Eine Teleologie, die den Zweckbegriff vom Objekt, die bewußte Tätigkeit der bewußtlosen v o r a u s gehen läßt, macht alle wahre Naturerklärung unmöglich und erreicht nicht "die unaussprechliche Naivetät der Natur" (II 45; III 606 ff; V 343)²⁴⁴.

3) Das System des transzendentalen Idealismus

Was der Organismus als Identität von bewußter und bewußtloser Tätigkeit für die Naturphilosophie, das ist für den transzendentalen Idealismus die Kunst. Ihr geht zwar die praktische Philosophie voraus, in der zum ersten Mal dem Problem der G e s c h i c h t e eine breitere Behandlung zuteil wird. Daß sie sich dann doch in die Kunst hinein aufhebt, zeigt, daß die Absorption der ethischen Kategorien nicht aufzuhalten ist: nicht einmal die Geschichte vermag das System der Identität, das sich jetzt abzeichnet, zu sprengen. Wie fällt die Konstruktion der Geschichte aus? Wir müssen dazu in unserer Darstellung etwas weiter ausholen.

Das "System des transzendentalen Idealismus" gibt sich als eine transzendente Geschichte des Ich oder des Selbstbewußtseins und ihrer "Epochen", in der das Ich "für sich" wird, was es am Anfang nur "an sich" oder "für uns" ist. "Das Selbstbewußtsein (das Ich) ist ein Streit absolut entgegengesetzter Tätigkeiten. Die eine, ursprünglich ins Unendliche gehende, werden wir die reelle, objektive, begrenzbar nennen, die andere, die Tendenz sich in jener Unendlichkeit anzuschauen, heißt die ideelle, subjektive, unbegrenzbar." Das Ich wird seiner selbst bewußt, indem es sich begrenzt und sich in solcher Begrenzung anschaut. Dies tut es zunächst aber nur "für uns". Ihm selbst erscheint die Begrenztheit als unabhängig von ihm, als von außen gesetzte,

weil die begrenzende Tätigkeit als Ursache alles Begrenztseins außerhalb des Bewußtseins fällt. Indem die Philosophie diese transzendente Vergangenheit aufhebt, ist sie dem Ich zunächst voraus. Das Ich selbst hat seine transzendente Vergangenheit erst aufgeholt, wenn es praktisch wird (III 388 ff. 398 f. 525).

In der "empirischen Abstraktion" reißt sich das Ich vom bestimmten Objekt los, in der "transzendentalen Abstraktion" von der Objektivität selbst. Das Ich muß nun auf den Akt der transzendentalen Abstraktion selbst reflektieren, um "als das Ganze, was es ist, d. h. als Subjekt und Objekt zugleich, oder als Produzierendes, sich zum Objekt" zu werden. Diese Handlung der "absoluten Abstraktion", die aus keiner weiteren der Intelligenz mehr erklärbar ist, ist das **W o l l e n** als ein Sich-selbst-bestimmen der Intelligenz (524. 534).

Nun unterscheidet sich **d i e s e r** Akt der Selbstbestimmung von dem ursprünglichen des Selbstbewußtseins, mit dem er **a n s i c h** identisch ist, nicht bloß dadurch, daß er **b e w u ß t** ist, sondern auch dadurch, daß er den empirischen, d. h. **z e i t l i c h e n** Anfang des Selbstbewußtseins macht, während der ursprüngliche Akt bewußtlos ist und außerhalb aller Zeit fällt. Der Widerspruch kann auch so formuliert werden: Durch den Akt der Selbstbestimmung soll ich mir erst **a l s** Ich entstehen; aber um mich selbst bestimmen zu können, muß ich schon für mich selbst ein wollendes Ich sein. "Ich muß also das Wollen schon gewollt haben, ehe ich frei handeln (d. h. mich selbst bestimmen = wollen) kann, und gleichwohl entsteht mir der Begriff des Wollens, mit dem des Ichs, erst durch jene Handlung." (537. 541) Die Lösung, die Schelling bietet, ist sehr lehrreich. Hier, im Praktischen, wo dem Erklären keine transzendente Vergangenheit mehr zur Verfügung steht, bedarf es einer, wenn man so sagen will, transzendentalen **G e g e n -**

w a r t , nämlich anderer Intelligenzen n e b e n mir, damit ich Ich sein kann.

Die Frage war, wie mir das Wollen vor dem Wollen Objekt werden könne. Das ist nur möglich, wenn mir mein eigenes Wollen als das Wollen einer anderen Intelligenz erscheint, d. h. als eine Forderung, die an mich ergeht. Das würde aber bedeuten, daß Intelligenzen aufeinander einwirken können. Nur indirekt kann dies geschehen, über die I n d i v i - d u a l i t ä t , als die jede Intelligenz bestimmt ist. Ich könnte nie etwas wollen, wenn ich alles wollen könnte. Mithin "muß ehe ich frei, d. h. der Freiheit bewußt bin, meine Freiheit schon eingeschränkt, und gewisse Handlungen müssen noch, ehe ich frei bin, für mich unmöglich gemacht sein". Eben dies bewirkt die Existenz anderer Individuen außer mir, durch deren Wollen ich mich in meinem Wollen eingeschränkt weiß. Das Ich bedarf der Gemeinschaft, des Du, um Ich zu werden (543-553).

Doch nun muß auch das (wirkliche) Wollen dem Ich wieder zum Objekt werden. Die Frage ist, "wie ein Übergang aus dem Subjektiven ins Objektive möglich sei, dergleichen wir beim Handeln anzunehmen genötigt sind" - wenn die Natur, in die ein von uns frei entworfener Begriff übergehen soll, nicht wirklich unabhängig von uns existiert. Wenn die Welt nichts anderes ist als unser Anschauen, wie die theoretische Philosophie dargelegt hat, so liegt die Lösung darin, "daß ich als Wollender mich zugleich als Anschauenden bestimme, oder daß ich das Objekt so verändere, daß es mir nicht mehr als Produkt meines Anschauens, sondern zugleich als der verwirklichte Begriff meines Wollens erscheint". Das Handeln auf die unabhängig gedachte Sinnenwelt ist dann eben nur die " E r s c h e i n u n g der Anschauung"; es macht unser Anschauen objektiv, indem es als Produzieren gemäß einem vorausgehenden Begriff erscheint (557.563 ff)²⁴⁵.

Wenn nun aber das als Handeln Erscheinende an sich nur ein Anschauen ist, dann muß alles Handeln durch die Gesetze der Anschauung eingeschränkt sein, sodaß nichts als durch freies Handeln erfolgend angesehen werden kann, was nach Naturgesetzen unmöglich wäre. Z. B. kann ich mich nicht als unmittelbar auf das Objekt wirkend anschauen, sondern nur durch Vermittlung meines Leibes. Wenn aber dies die Bedingung ist, unter der meine Freiheit allein erscheinen kann, so wird sie eben dadurch gerade aufgehoben und nach Naturgesetzen erklärbar. Wie kann mir dann überhaupt Freiheit objektiv werden? Nur dadurch, daß ich dem b e s t i m m - t e n Wollen, das als ein Anschauen auf ein Äußeres geht, die Tätigkeit entgegensetze, die im bestimmten Wollen das Wollen ü b e r h a u p t, die reine Selbstbestimmung zum Objekt hat. Diese Tätigkeit, die schon als Bedingung alles Bewußtseins zu postulieren war, soll dem Ich bewußt, d. h. als Objekt vorgehalten werden, was wieder nur durch eine Forderung geschehen kann, den k a t e g o r i - s c h e n I m p e r a t i v, der bei Schelling lautet: "das Ich s o l l nichts anderes wollen als das reine Selbstbestimmen selbst", denn dies ist eben "das einzige An sich, was alle Intelligenzen miteinander gemein haben", oder das, was alle Intelligenzen wollen können. Gegenüber dieser g e f o r d e r t e n wird mir die erscheinende Willenstat, das bestimmte Wollen, zum N a - t u r t r i e b, durch den ich meiner bloß als Individuum bewußt werde. Mein freies Wollen kann mir sonach nur objektiv werden, wenn zwischen dem, was der Naturtrieb, und dem, was die durchs Sittengesetz bewußt werdende, auf das reine Selbstbestimmen gerichtete Tätigkeit verlangt, eine reelle Entgegensetzung besteht, in der beide Handlungen als gleich mögliche erscheinen. Dann erscheint mir die Freiheit als meine W i l l k ü r, die mir die Wahl läßt, mich durch den Trieb oder durchs Gesetz selbst zu bestimmen. "Also ist Willkür die von uns gesuchte Erscheinung des absoluten Willens", aber nicht der absolute Wille

selbst, sondern nur "der zum Objekt gewordene absolute Freiheitsakt, mit welchem alles Bewußtsein beginnt". Es ergibt sich das bemerkenswerte Resultat: Frei im transszendentalen Sinne ist nicht der absolute Wille selbst, denn er steht unter keinem Gesetz und "ist selbst über die Freiheit erhaben", sondern nur der erscheinende, empirisch eingeschränkte absolute Wille, der "um a l s absoluter zu erscheinen, nur durch die Willkür erscheinen" kann (571-578)²⁴⁶.

Der Naturtrieb bleibt nun aber das einzige Vehikel, durch welches vom Ich etwas in die Außenwelt gelangen kann, und kann also auch durch die auf das reine Selbstbestimmen gerichtete Tätigkeit nicht aufgehoben werden. Nur das ist möglich, daß das, wonach der Trieb drängt, und das, was das Gesetz fordert, als eines und dasselbe gewollt werden könne. Der Trieb muß also gehindert werden, etwas anderes zu wollen, als ich wollen kann, wenn mir die Freiheit aller Vernunftwesen zu reiner Selbstbestimmung heilig ist. Dies leistet die R e c h t s o r d n u n g , die "wie eine Maschine" in der Strafe den eigennützigen Trieb gegen ihn selbst kehrt, sobald er in fremde Freiheit eingreift. Sie kann und darf k e i n e m o r a l i s c h e Ordnung, sondern nur eine Naturordnung sein, da Freiheit sich weder befehlen lassen noch auch selbst durch Zwangsmittel auf andere Freiheit einwirken wollen kann (581-584).

Wie aber kann eine solche Notordnung, die nur über den Eigennutz der Individuen einen Zwang auszuüben vermag, Bestand haben? Sie könnte es nur als eine Organisation a l l e r Staaten, da die einzelnen Staaten sich zueinander wieder als Individuen verhalten, deren Tendenzen in Einklang gebracht werden müssen. "Wie nun eine solche allgemeine ... Rechtsverfassung ... durch Freiheit zu realisieren sei, welche eben in dem wechselseitigen Verhältnis der Staaten ihr verwegenes und uneingeschränktestes Spiel

treibt, dies ist schlechterdings nicht zu begreifen, wenn nicht eben in jenem Spiel der Freiheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wieder eine blinde Notwendigkeit herrscht, welche zu der Freiheit objektiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre."

Den Namen " G e s c h i c h t e " verdient nur eine solche Reihe von Begebenheiten, die weder absolut gesetzmäßig noch absolut gesetzlos verläuft. Das bedeutet, daß "nur Freiheit und Gesetzmäßigkeit in Vereinigung, oder das allmähliche Realisieren eines nie völlig verlorenen Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen das Eigentümliche der Geschichte" ausmachen kann. Die weltbürgerliche Rechtsverfassung ist das "Ziel ..., dessen endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung ... geschlossen, noch auch theoretisch a priori bewiesen werden kann, sondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen sein wird".

Aber wie ist die Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit, die dabei vorausgesetzt wird, zu denken? Schelling löst das Problem, indem er den Begriff der Notwendigkeit durch den des "Bewußtlosen" ersetzt. Dann lautet die Aufgabe: "durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewußtlos, d. h. ohne mein Zutun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte". Nur wenn ich in Ansehung der Folgen meiner Handlung unbekümmert sein und einer höheren Notwendigkeit vertrauen darf, kann ich überhaupt handeln. Es ist bemerkenswert, daß Schelling nun den Begriff einer moralischen Weltordnung ausschließt, die die Erreichung des Zwecks durch die Gattung garantieren könnte. Sie müßte das gemeinsame Werk der Freiheit aller Intelligenzen sein und also gerade voraussetzen, was erklärt werden soll. Ich verlange aber "etwas schlechthin Objektives, was schlechthin unabhängig von der Freiheit den Erfolg der Handlungen für den höchsten Zweck sichere". Dieses "Objektive, allen In-

telligenzen Gemeinschaftliche" muß gedacht werden als eine "absolute Synthesis", "aus welcher alles, was geschieht, also auch die ganze Geschichte sich entwickelt, und in welcher ... alles zum voraus so ... berechnet ist, daß alles, was auch geschehen mag, so widersprechend und disharmonisch es sein mag, doch in ihr seinen Vereinigungsgrund habe und finde". Dadurch ist aber nur die objektive Gesetzmäßigkeit der Geschichte für alle Individuen prädeterniniert; erklärt ist noch nicht, wie mit ihr die Freiheit existieren könne oder wie "die objektive Prädetermination und die Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen sich wechselseitig erschöpfen".

Es muß eine gemeinschaftliche Quelle des absolut Subjektiven und des absolut Objektiven, des Bewußten und des Bewußtlosen, die in der Erscheinung auseinandertreten, vorausgesetzt werden, die "absolute Identität ..., in welcher gar keine Duplizität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplizität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann". Da ihm nach keiner der beiden Seiten hin Prädikate zukommen können, kann es "nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens, sein". "So entsteht nun das System der Vor-sehung, d. h. R e l i g i o n , in der einzig wahren Bedeutung des Wortes." Wird die absolute Identität nicht vorausgesetzt, so entsteht der "Fatalismus", der nur auf das Objektive, Gesetzmäßige, oder der "Atheismus", der nur auf das Subjektive, absolut Gesetzlose reflektiert.

Die Geschichte ist nun nichts anderes als die "fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten". Wäre die Identität vollständig offenbar, so wäre es um die Erscheinung der Freiheit geschehen. Die Geschichte ist, höchst paradox, einem Stegreifspiel vergleichbar, in dem jeder frei seine Rolle erfindet, das der Dichter aber im Ganzen schon im voraus konzipiert hat. Der Dichter ist also nicht unab-

hängig von seinem Drama und uns, den Aufführenden, sondern "offenbart und enthüllt ... sich nur sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre". Ohne Bild gesprochen: "Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend", und die Geschichte ist der "fortgehende Beweis von dem Dasein Gottes", der nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann (587-604).

Das Ergebnis dieser Geschichtsspekulation ist zwiespältig. War es anfangs nur um die Bedingung zu tun, unter der das Erreichen einer universalen Verfassung als möglich gedacht werden kann, so beansprucht zuletzt die für diese Denkmöglichkeit eingeführte absolute Identität alles Interesse. Schelling faßt einen Zustand der Geschichte ins Auge, in dem offenbar werden wird, daß das, was früheren Perioden als Werk des Schicksals oder der Natur erschien, "schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung" war. In diesem Zustand, in dem alles ist, wie es sein soll, ist Handeln aus Freiheit überflüssig. "Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein." (604)

Aber diese Periode ist ja schon - nicht als Geschichte frei-lich, sondern als Natur und als Kunst! Die Natur als Organismus liefert eine Anschauung der ursprünglichen Identität von bewußtloser und bewußter Tätigkeit, nur eben nicht als eine solche, deren letzter Grund im Ich selbst liegt. "Der Transzendental-Philosoph sieht es wohl, daß das Prinzip derselben [dieser Harmonie] das Letzte in uns ist, was schon im ersten Akt des Selbstbewußtseins sich trennt, und auf welches das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen aufgetragen ist, aber das Ich selbst

sieht es nicht." Ihm selbst wird der letzte Grund der Harmonie des Subjektiven und des Objektiven objektiv in der **K u n s t** . Das Kunstwerk ist Produkt einer Tätigkeit, in der Freiheit und Notwendigkeit, Bewußtes und Bewußtloses, absolut vereinigt sind. Darum "ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte". Sie ist das Organon und Dokument der Philosophie, das fortwährend bekundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produzieren und seine Identität mit dem Bewußten. "Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß." (610.618.627 f)

Schellings Kunsttheorie ist in der Literatur immer wieder als "geniale Verlegenheitslösung" empfunden worden²⁴⁷. Vor allem wer Hegels Lösung des Form-Inhalt-Problems als die einzige anerkennt und davon ausgeht, daß u n s e r e anfängliche Setzung des Absoluten sich im System dialektisch als seine S e l b s t - s e t z u n g erweisen müsse, wird im Hinblick auf die Methode bei Schelling keinen Fortschritt über Fichte hinaus feststellen können: während Fichte den Widerspruch zwischen dem absoluten und dem endlichen Ich um des Praktischen willen bewußt stehen läßt, glaubt Schelling ihn überwunden zu haben, aber nicht im Denken, sondern durch die **K u n s t** . Denn nicht die **P h i l o s o p h i e** der Kunst, sondern das **K u n s t w e r k** bildet den Schlußstein im Gewölbe des Systems des transzendentalen Idealismus²⁴⁸. Es ist jedoch die Frage, ob man Schelling gerecht wird, wenn man die für Hegel charakteristische Einheit von Form und Gehalt, Gegenstand und Methode

zum Maßstab nimmt und auf sie hin die gesamte Entwicklung von Kant an auslegt. Wenn Schellings "Philosophie zugunsten der Kunst auf ihre eigene höchst inadäquate 'Künstlichkeit' verzichtet", dann zeigt dies jedenfalls, daß er die konstruktiv-logische Methode Hegels gar nicht einmal anstrebt²⁴⁹. Der Durchbruch zum Objekt, von dem in der Münchener Zeit die Rede ist, war so neu nicht, wie es scheinen könnte, wenn man sieht, daß er im Grunde schon in seiner Fichteschen Periode über die (bei Fichte vom Praktischen in Gang gehaltene) Dialektik hinaus war.

Wichtiger als das durch Schellings Kunsttheorie zur Diskussion gestellte Methodenproblem erscheint uns die Tatsache, daß in ihr das Religiöse weiter mit ethischer Indifferenz Hand in Hand geht. Der idealistische Grundsatz, daß nur durch einen Sprung von der Natur zum Geist zu gelangen sei, ist aufgegeben. Was sich entwickelt, ist im Grunde auch nicht mehr das Ich, sondern ein übergreifendes Absolutes, das in der Natur als objektives, im Ich als subjektives Subjekt-Objekt erscheint²⁵⁰. Der Schritt zur Identitätsphilosophie ist vollzogen, den Schelling später im Rückblick so kennzeichnet: "Wurde nun aber das Ich als absolutes Prinzip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äußeren wie der inneren, bis zu Gott fortgehenden Welt, so war damit auch der Grund aufgehoben, jenes absolute Prinzip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menschliches eingeführt war; an die Stelle desselben mußte der abstrakte ... Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, treten." (XI 371) Zwar ist die Geschichte scheinbar ein retardierendes Moment zugunsten des Ethischen. Aber sie ist ja nun nicht mehr Medium des moralischen Fortschrittes, sondern eine fortgehende, allmähliche Offenbarung des Absoluten. Zudem wird sie entkräftet durch die Kunst; ihre Unabgeschlossenheit ist trotz allem als abgeschlossen gedacht, gerade weil sie eine p r i n z i p i e l l e sein soll, sodaß an ihre Stelle ohne weiteres das eschatologische Prä-

sens der Kunst treten kann. Dem Moralismus des Fortschrittsgedankens ist der Todesstoß versetzt, wenn nun das, was um der Freiheit willen nicht eintreten durfte, im Kunstwerk wirklich wird. Hieß es vordem, daß der Gegensatz zwischen der bewußtlosen und der bewußten Tätigkeit nie als aufgehoben, die absolute Synthesis nie als vollendet gedacht werden könne, wenn Freiheit möglich sein sollte, so ist nun die Forderung: "Das, was für das freie Handeln in einem unendlichen Progressus liegt, soll in der gegenwärtigen Hervorbringung eine G e g e n w a r t sein, in einem Endlichen wirklich, objektiv werden." (III 602 und 614 Anm. 1) War zuerst davon die Rede, daß sich in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen lasse, "wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist", so erhält jetzt die Kunst den Rang der "einzigen und ewigen Offenbarung" (603 und 618).

Es sind also ausgesprochen religiöse Kategorien, die sich in Schellings Deduktion der Kunst am Ende des "Systems des transzendentalen Idealismus" einstellen. Das ist an sich nicht zu tadeln. Auch für die Theologie ist Kunst ein hermeneutisches Phänomen in ausgezeichnetem Sinn. Bei Schelling gewinnt sie ihre Dignität aber nicht durch Reflexion auf die in ihr verborgene Dialektik von Wahrheit und Schein, von nicht transzendierbarem Jetzt und utopischem Noch-nicht²⁵¹, sondern dadurch daß sie als undialektische Erfüllung präsentiert wird: ihr entscheidendes Moment ist die Identität des Bewußten und des Bewußtlosen im Schaffen des Genies. In der Kunst gewährt sich "als freiwillige Gunst einer höheren Natur" (615), was als Geschichte unmöglich war.

4) Identitätsphilosophie

Schellings Identitätsphilosophie ist der reinste Ausdruck der auf das Sein gehenden und das Sollen vernichtenden Tendenz. In dem Augenblick jedoch, wo das Denken sich der Voll-

endung nahe glaubt, gerät es in seine tiefste Krise, aus der es sich nur durch einen ganz neuen Ansatz emporarbeiten kann.

Schon die Naturphilosophie hatte den Strom der Produktivität als "reine Identität" beschrieben, aus der die Hemmungsprodukte heraustreten, und von einem "Scheinprodukt" gesprochen, das durch sie in jedem Moment reproduziert wird (III 289 f). Die Identitätsphilosophie erweitert die Produktivität zur absoluten Identität und entwertet das Produkt vollends zum Schein²⁵². Zuletzt wird aber die Herkunft des Scheins selbst zum entscheidenden Problem.

"Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird." Die absolute Vernunft, in der der Reflexionsgegensatz von Subjekt und Objekt, von Denken und Gedachtem überwunden ist, soll nicht Instrument sein, durch das wir die absolute Identität erkennen würden, sondern diese selbst, sofern sie sich selbst erkennt. "Die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst." (IV 114-122)

Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums oder ein An-sich, zu dem dieses sich als seine Erscheinung verhielte, sondern sie ist das Universum selbst. Denn alles, was ist, ist die absolute Identität selbst. Das aber heißt, wie Schelling auch jetzt wieder betont, daß die absolute Identität nicht aus sich selbst herausgetreten ist (119 f. 129)²⁵³.

Stehen wir damit aber nicht vor dem parmenideischen Dilemma "einer Wahrheit ohne Welt, einer Welt ohne Wahrheit"?²⁵⁴ Dem wäre so, wenn nicht an der Indifferenz selbst die Differenz erschiene. Vom "Wesen" der absoluten Identität unterscheidet Schelling die "Form ihres Seins", die er als ein

Sich-selbst-erkennen der Identität versteht, wodurch sie sich als Subjekt und Objekt auseinandersetzt. Zwischen Subjekt und Objekt soll jedoch "kein Gegensatz an sich", sondern eine "quantitative Differenz" stattfinden, durch die "außerhalb der Totalität ... ein einzelnes Sein oder Ding" sich konstituiert. Die Grade des Übergewichts der Subjektivität, des Erkennens, oder der Objektivität, des Seins, sind "Potenzen" des Absoluten. Dem Wesen nach ist jede Potenz die absolute Totalität, aber der Form nach als relative gesetzt. Die Summe aller Potenzen ergibt eine "quantitative Indifferenz des Subjektiven und des Objektiven", als welche die absolute Identität nun, im Blick auf die **a k t u e l l** gewordene Differenz, vorgestellt werden muß. Alle diese Unterscheidungen gelten jedoch nicht für die **a b s o l u t e** Vernunft, von der Schelling, entgegen seiner Voraussetzung, freilich nur im Irrealis zu sprechen vermag: "Könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken", so würden wir "im Ganzen ein Vollkommenes quantitatatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität ..., also nichts als die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist", gewahr werden; wir würden erkennen, daß die einzelnen Dinge außerhalb der Totalität nichts sind, ja nicht einmal "in Gedanken" von ihr abgesondert werden können (120-142).

Was veranlaßt Schelling, gleichursprünglich mit der Identität die Differenz von Wesen und Form zu setzen? Man könnte auf die Schwierigkeit hinweisen, in der sich Schelling befinden mußte, wenn er mit einem schlechthin differenzlosen Absoluten einsetzt, das sich nicht von selbst in ein System fortentwickeln kann. Er hätte dann, um überhaupt zum System zu gelangen, die mit dem Begriff der absoluten Vernunft erreichte Höhe wieder verlassen und ins reflektierende Denken **u n s e r e r** Vernunft zurückfallen müssen, um mit ihrer Hilfe die Differenz herbeizuschaffen, die erst Erkennen möglich macht. Diese an Hegels Systemidee genährte Kritik, die

vor allem R. Kroner mit Vehemenz vorgetragen hat, läuft jedoch Gefahr, Schelling in das Prokrustesbett einer Problemlösung zu zwingen, die er trotz gelegentlicher Anleihe bei Hegels Begrifflichkeit nicht anstrebt. Er will ein System, aber kein solches, das das Absolute selbst vollbringt, indem es sich durch die "Welt" fortbestimmt. Das Endliche soll nicht zum Material des sich realisierenden Absoluten herabgesetzt werden, soll nicht dem Fanatismus des Hegelschen "Verzehrens" zum Opfer fallen. Oder vielmehr, das Absolute soll gerade darin absolut sein, daß es dem Endlichen "neben" sich Raum gewährt, ohne dabei sich als Absolutes oder das Endliche als Endliches zu vernichten. Das erste wäre der Fall, wenn das Absolute als Kausalursache, das zweite, wenn es als Emanationspunkt des Endlichen gedacht würde. Den Hegelschen Einwand, daß das Absolute aber doch, um als Absolutes zu sein, des Endlichen bedürfe, hat er dabei bis in seine späte Philosophie hinein abzuwehren gehabt, konnte ihm freilich mit seinen Denkmitteln nie völlig gerecht werden, da er spekulativ-logischer Natur ist. Das ist Schellings Denken nie gewesen. Es lebt aus der Intuition, aus einer methodisch nicht abgesicherten Unreflektiertheit des Existenziellen, die sich ästhetisch äußern kann, die es auch noch zum "Konstruieren", nicht aber zur kalten Dialektik bringt.

Wie aber ist unter den soeben ausgesprochenen Bedingungen das Verhältnis von Absolutem und Endlichem zu denken? Schelling gerät hier in ähnliche Schwierigkeiten wie die frühe dialektische Theologie, die trotz oder gerade infolge ihrer Betonung der radikalen Diastase zu ausgesprochen platonisierenden, ja mystisch klingenden Feststellungen gedrängt wurde. Sub specie Dei muß Schelling dem Endlichen das Sein zugleich zusprechen und absprechen. Das Endliche ist nichts außerhalb der absoluten Totalität und darf nicht einmal als Endliches gedacht werden. Und doch ist es etwas, da es in der absoluten Totalität gedacht werden muß und von ihr

her sein Sein empfängt. Schelling wird den Widerspruch nur so beheben können, daß er dem Endlichen zuletzt nicht neben, sondern gerade in der "Mitte" des Absoluten seinen Ort zuweist. Zuvor bedarf jedoch der Begriff des Endlichen selber dringend einer Klärung.

R. Kroner weist darauf hin, daß Schelling schon in seiner Naturphilosophie die Gleichung von Endlichkeit und Phänomenalität aufhebt und nun den Begriff eines Endlichen denken muß ohne ein Ich, dem es als Endliches erscheint²⁵⁵. So kommt es zum Begriff eines an und für sich Endlichen, aus dem dann die Ideenlehre erwächst: "Die Endlichkeit des nur scheinbar Seienden konstituiert sich in quantitativer Differenz. Dieses Endliche, gesehen in seiner quantitativen Indifferenz unter Einklammerung seiner Beziehungen zu anderen endlichen Seienden erscheint als Idee, und zwar so, daß es alle Merkmale seiner Endlichkeit: die Zeitlichkeit, die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit, die Differenz von Wesen und Form, verloren hat, ohne damit, und das ist das Paradoxe, seine Endlichkeit als solche einzubüßen; denn diese wird als Besonderheit in die Idee gerettet. Das Endliche, geschaut als Idee, ist das 'Endliche an sich'."²⁵⁶

Damit wird das Problem jedoch, wie Habermas weiter vermerkt, in die zu denkende Idee selbst verschoben. Schelling zerhaut den gordischen Knoten, indem er die Idee zum gleichursprünglichen Gegenbild des Absoluten erklärt: "Das Wesen des Absoluten an und für sich offenbart uns nichts, es erfüllt uns mit den Vorstellungen einer unendlichen Verslossenheit ..., wie die ältesten Formen der Philosophie den Zustand des Universums schildern, ehe der, welcher das Leben ist, durch den Akt seiner selbstanschauenden Erkenntnis hervorging in eigener Gestalt. Diese ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist der Tag ..., das Licht, in dem wir das Absolute klar erkennen, der ewige Mittler ... Denn in dieser Form und durch sie werden die

I d e e n erkennt, die einzige Möglichkeit, in der absoluten Einheit die absolute Fülle, das Besondere im Absoluten, aber eben damit auch das Absolute im Besonderen zu begreifen - selige Wesen, ... von denen wir ... sagen werden, daß sie selbst Götter sind, denn jede ist für sich absolut, und doch jede begriffen in der absoluten Form." (IV 404 ff; vgl. V 390)²⁵⁷ Kommt es nun zur Existenz von Endlichem, so müssen zu seiner Erklärung e t h i s c h e Kategorien an die Stelle der o n t o l o g i s c h e n treten. Nicht Seinsminderung - die Idee ist ja gleich-ewiger Reflex des Absoluten -, sondern die E g o i t ä t der Idee, also das gerade, was ihre Absolutheit ausmacht, wird zum Ursprung der endlichen Welt der Erscheinung. Schon im "Bruno" und nicht erst in der Schrift über "Philosophie und Religion", die zumeist als Wendepunkt angesehen wird, lehrt Schelling, daß die Idee kraft ihrer Selbstheit sich selbst wollen und sich von der Einheit mit dem Absoluten absondern kann, wodurch zwar nicht an sich, aber für das Bewußtsein die Erscheinungswelt entsteht (IV 259.282). So ist "das Endliche ... an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfenen Gott". (252).

Und zwar ist es Fichte-Lucian, dem Bruno dies vorträgt. Fichtes Ichphilosophie wird jetzt an diesem einen Punkt des Abfalls der Ideenwelt fruchtbar gemacht. "Das für-sich-selbst-Sein des Gegenbildes drückt sich in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus." "Die Ichheit ist nur ihre eigene Tat, ihr eigenes Handeln, sie ist nichts abgesehen von diesem Handeln, und nur für sich selbst, nicht an sich selbst. Bestimmter konnte der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden." Fichtes Philosophie hat "das Prinzip des Sündenfalls, in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen", zu ihrem Prinzip gemacht (VI 39-43). Später (1806) wird dann festgestellt, daß die Ambivalenz des Be-

griffs des Endlichen - daß es zugleich ist und nicht ist - theoretisch überhaupt nicht, sondern nur praktisch zu erklären ist: das Bewußtsein ist *s c h u l d* daran, daß für es ein Endliches existiert. "Das Faktum des Daseins einer solchen Welt im Bewußtsein der Menschen" ist das "Faktum der Sünde selbst" (VII 81 f). Aber andererseits "ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale" (VI 42). Schelling gibt damit im Grunde zu, daß der Begriff eines "Endlichen an sich" nicht durchführbar ist. Ohne Ich, in dessen Perspektive das Endliche erst sich vom Absoluten trennt, nützt ihm die Ideenwelt gar nichts²⁵⁸.

5) Der Ertrag: Ablehnung des Moralismus

Mit der Lehre vom Abfall der Ideenwelt ist Schellings Denken an einen Wendepunkt gelangt. Denn nun ist er genötigt, gerade das *f o r m a l e* Moment der Freiheit, das Moment der Willkür, als das Wesen der Idee anzuerkennen. Das "In-sich-selbst-Sein" dieses Gegenbildes des Absoluten "ist Freiheit"; und das wird so erläutert: "es wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, *k ö n n t e* es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das *a n d e r e* Absolute wahrhaftig zu sein. Aber es kann nicht als das *a n d e r e* Absolute sein, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen." (VI 39 f) Der Fortschritt des Gedankens fällt ins Auge, wenn man bedenkt, daß noch im "System des transzendentalen Idealismus" die Willkür nur als Erscheinung des über alles Wählen hinausliegenden absoluten Willens stehen blieb, obgleich sich eben darin schon die Wende abzeichnete (s. o. Anm. 246).

Um so mehr fällt auf, daß Schelling in dem Augenblick, da er die formale Seite der Freiheit in den Mittelpunkt rückt,

noch einmal eine Rettung jenes Begriffs von Freiheit versucht, in dem sie als *beata necessitas* alle Willkür verschlingt. Gerade in dem Augenblick, da ihm das *e t h i - s c h e* Motiv in Fichtes Selbstsetzung bedeutend wird, setzt er Fichte noch einmal das Ideal des ethischen Genies entgegen, dessen Freiheit in die unmittelbare Identität mit dem Göttlichen versenkt ist. Wie immer der Ausgleich, um den sich Schelling nun bemühen muß, ausfallen mag, das wird er als Ertrag dieser Phase seines Denkens in die Spätphilosophie mit hinübernehmen: der Moralismus vermag das Absolute *a l s* Absolutes nicht zu denken. Die Relation des Menschen zu Gott ist nicht durch die Sittlichkeit vermittelt, sondern liegt ihr voraus.

Einer Religion, die als bloß subjektive das Absolute außer sich hat und nur in flüchtigen transreflexiven Momenten sich mit ihm eins weiß, ist die *P h i l o s o p h i e* überlegen, "denn sie ist immer in jenem Absoluten, ohne Gefahr, daß es ihr entflieht, weil sie sich selbst in ein Gebiet über der Reflexion geflüchtet hat" (VI 19 f; vgl. 27). Die Philosophie muß sich darum hüten vor einem bloß subjektiven - Hegel würde sagen: substanzlosen - Begriff von Freiheit als bloßer Willkür. "Der Mensch ist nicht für sich selbst frei; nur das Handeln, was aus Gott stammt, ist frei, wie nur ein gleiches Wissen wahr ist." (542, das Folgende nach 542 ff) Dann muß aber entschieden von der Art abgerückt werden, wie der kantische Moralismus den Zusammenhang von Sittlichkeit und Gott gedacht hat. Es ist "die tiefste Verkehrtheit, die Sittlichkeit zuerst und dann Gott zu setzen ..., als ob es eine andere Trefflichkeit der Seele gäbe, als die aus dem Göttlichen selbst stammt, als ob der Mensch irgendetwas sein könnte ohne Gott und vor Gott." Also Umkehrung des Verhältnisses, Sittlichkeit als heteronomes Bestimmtsein durch göttliches Gebot? Auch das nicht, sondern etwas, das mehr ist als Sittlichkeit und das Schelling nun *R e l i g i o n* nennt.

Religion ist mehr als Ahndung und Gefühl, nämlich Gewissenhaftigkeit, Heroismus, Treue gegen sich selbst und gegen Gott, Gewissenhaft ist nicht der, der sich erst das Pflichtgebot vorhalten und sich durch die Achtung für das Gesetz bestimmen lassen muß, sondern der, der gar nicht anders handeln kann, als es recht ist. "Religiosität bedeutet schon dem Ursprung nach ein Gebundensein des Handelns, keineswegs aber eine Wahl zwischen Entgegengesetztem, wie man bei der Freiheit des Willens annimmt, nicht ein *aequilibrium arbitrii*, wie man es nennt, sondern die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne Wahl." Diesen Gedanken setzt Schelling nun sogar mit der *R e c h t f e r t i g u n g s - l e h r e* in Beziehung. Der "aufgeblasenen Moral" stellt er den "Glauben" gegenüber "als Zuversicht auf das Göttliche, welche alle Wahl aufhebt. Und indem wir an die Stelle der vermeintlichen Sittlichkeit, die der Mensch sich selbst gibt, die Religion, den Glauben setzen, haben wir den Schöpfer des Christentums selbst für uns, der da sagt: nicht die *g u t e n W e r k e* machen selig, sondern der Glaube - und dies das Evangelium im Gegensatz des Mosaismus."

Dies alles wird nun auch gegen Fichte gewendet. Er will "nicht eins mit dem Ganzen, sondern für sich" sein. Dazu bedarf er einer endlichen Welt, der gegenüber sich das endliche Subjekt als solches konstituieren kann. Er entfernt Gott aus der Welt, um sie als endliche zu haben und verlegt ihn ans Ende des moralischen "progressus in infinitum (die letzte Zuflucht aller Philosophie, welche nicht die Totalität schon im ersten Prinzip erkennt)", erniedrigt dadurch aber die göttliche Idee "zu einem wahren moralischen Universal- und endlich gar zu einem Hausmittel". Damit verfällt er dem *D o g m a t i s m u s*, dem immer das "Ungöttliche das Unmittelbare, Gott das Mittelbare" ist. In Fichtes Erniedrigung der Natur (und des Theoretischen überhaupt) zum Mittel der Sittlichkeit, aus der er zuletzt Gott herausklaubt, setzt sich die "uralte Entzweiung" fort, der Descartes ih-

ren wissenschaftlichen Ausdruck gab. Die Linie Descartes-Kant-Fichte ist dadurch gekennzeichnet, daß das Endliche "als ein Fixes bleiben und bestehen soll", das Absolute, Unendliche also nur als ein Jenseits, "als eine Forderung, als ein Gedachtes ..., nur als eine Idee" erscheinen kann, die darum noch selbst mit einer Endlichkeit, nämlich dem Gegensatz behaftet bleibt. "Diese Arten von Rettungen des Beschränkten - durch welche das Absolute zur höchsten Idee, nur nicht zugleich zum einzigen Sein erhoben wird ... -" lassen die Philosophie "nicht aus der Sphäre unserer Reflektionskultur" herauskommen (V 12 f)²⁵⁹. Sie endet - und das wird Schelling gegen Jacobi wiederholen - bei einem weltlosen Gott und einer gottlosen Welt. "Entweltlichung" ist das konsequente Ende des Ethizismus²⁶⁰. Solche Zerreißung mußte sich der "Irreligiosität" besonders empfehlen, "welche, indem sie durch die Entfernung Gottes ... aus der Welt ihm den höchsten Tribut der Frömmigkeit bezahlt zu haben glaubte, dagegen in dieser Welt desto freiere Hände behielt und sie nach dem gemeinsten Verstande sowohl betrachten als gebrauchen konnte"²⁶¹.

Es verdient notiert zu werden, daß Schelling seinen Angriff von der **N a t u r p h i l o s o p h i e** her vorträgt, worauf vor allem P. Tillich hinweist: Naturmystik und Rechtfertigungsglauben schließen ein Bündnis gegen den kantischen Moralismus²⁶². "Das Gefühl, das von dieser Sittenlehre aus sich verbreitete, konnte kein anderes als jenes der Wissenschaft dieser Zeit allgemeine sein, daß Gott wesentlich, nämlich als wirklich, tot ist und als solcher nur aufzuwecken durch die Kraft unseres Gedankens, und als unser Geschöpf." Der Glaube verliert seinen Halt an der Natur und wird bloß historisch-positiv; "statt der Zuversicht unseres Einssein mit Gott aber haben sie dem Menschen eine selbsterschaffene und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Gesetz, und durch dieses unter die Sünde getan". "Heilkraft ist nur in der Natur", in einem "ewigen und notwendigen Bund der Philosophie

mit der Natur und Physik", wodurch wir in der Natur "die ewige Geburt Gottes in den Dingen und die gleich ewige Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott ... oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und seiner Selbstoffenbarung" erkennen. Die "Malvolios ... , die da vermeinen, weil sie tugendhaft seien, soll es in der Welt keine Schönheit mehr geben, keine Trefflichkeit der Natur, keine Lebendigkeit außer ihnen und ihresgleichen" gelangen nicht zu jener "Göttlichkeit der Gesinnung ... , welche unsere Erlösung ist vom Gesetz und die Versöhnung mit dem Göttlichen, da wir zuvor ihm Unterworfenen waren" (VII 17.47.16.34; V 115 f; VII 34; V 109; VII 115.19.101.59.20).

Das Bündnis von Identitätsphilosophie und christlichem Rechtfertigungsglauben steht jedoch eindeutig unter der Dominanz des Heidentums der Naturphilosophie. Denn die Versöhnung, deren der Mensch inne wird, ist im Grunde gar nicht durch die Entzweiung hindurchgegangen; sie liegt ewig zur Hand und braucht nur angeschaut zu werden. So reduziert sich der Begriff der Erbsünde auf den einer lediglich falschen Perspektive, die von der richtigen Philosophie korrigiert werden kann. Das ursprünglich Böse "ist nichts anderes als eben die Freiheit selbst in dem Sinn unserer Moralisten, nämlich die Tendenz, absolut und in sich selbst zu sein, das vermeinte Vermögen, aus sich selbst und für sich selbst handeln zu können" (VI 561). Und in der Schrift gegen Fichte klingt es fast so, als ließe sich der Gegensatz von Gesetz und Gnade auf den Gegensatz zweier philosophischer Schulen herunterspielen: es ist "bloß ihre (sc. der Gegner) Schuld, daß ein solches Endliches für sie dennoch existiert, und es läßt sich dies nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Sein für sich will", während "der religiöse Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott ist" (VII 81). Daß es göttlicher Tat bedarf, um aus dem Gesetz in die Freiheit zu führen, davon ist noch nicht

die Rede. Es bedarf nur einer Umwendung, um zu sehen, daß Identität und Versöhnung immer schon Wirklichkeit sind; davon überzeugt die Natur.

Es ist deshalb auch kein Zufall, daß das Heidentum in dieser Periode Schellings dem **C h r i s t e n t u m** nicht bloß historisch, sondern metaphysisch vorgeordnet ist. In den "Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" verkündet Schelling, "daß nur zwei Erscheinungen der Religion überhaupt sind, die wirkliche Naturreligion, welche notwendig Polytheismus im Sinn der Griechen ist, und die, welche, ganz sittlich, Gott in der Geschichte anschaut". Ihr Nebeneinander entspricht dem Nebeneinander der Natur als der Einbildung der Einheit in die Vielheit, der Unendlichkeit in die Endlichkeit, und der geistigen Welt als der Einbildung der Vielheit in die Einheit, des Endlichen in die Unendlichkeit (V 299.282). Wenn auf das Ergebnis solcher Einbildung gesehen wird, können die Formeln auch vertauscht werden. Die heidnische Einbildung des Unendlichen ins Endliche stellt sich als Verunendlichung des Endlichen dar, während sich im Christentum das Unendliche verendlicht. In dieser Umkehrung werden die Formeln in der Journalabhandlung gebraucht (vgl. 117 ff). "Der Keim des Christentums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott, seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch ein Endlichwerden des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes." "Es ist keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anschauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieser Gegensatz ist der einzig mögliche in der Religion, darum gibt es nur Heidentum und Christentum, außer diesen beiden ist nichts als die beiden gemeinschaftliche Absolutheit."²⁶³ Entscheidend ist die Feststellung: "Für beide ist die Natur Grund und Quell der Anschauung des Unendlichen."

Davor wird aber die Differenz von Heidentum und Christentum letztlich bedeutungslos. Der ästhetisierenden Betrachtung ist das Heidentum der Urtyp der Religion, weil es die Einheit des Unendlichen und des Endlichen geistig wieder als Natur, nämlich im Symbol und in der Mythologie darzustellen vermag. Das Christentum ist dazu nicht in der Lage, weil es sich als Religion unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen nur als Aufhebung des letzteren denken kann, wie es im Begriff des Wunderbaren geschieht. Seine Gestalten sind nur historisch, nicht zugleich Naturwesen, bloß Individuen, nicht zugleich Gattungen und ewig dauernde unvergängliche Naturen. Die universelle Mythologie der Zukunft wird sich nur aus dem Heidentum, aus einer symbolischen Sicht der Natur wiederherstellen.

Öffentliche, "exoterische" Religion kann das Christentum nicht werden ohne eine Poesie und Kunst befriedigende Mythologie, die aber nur aus einer Wiederkehr der griechischen Naturreligion entstehen kann. Diesen Anspruch hat es daher an das Heidentum abzugeben. Als rein geistige, "esoterische" Religion dagegen fällt es mit der Philosophie zusammen, die wie einst die griechischen Mysterien die großen Geheimnisse hütet, "die Lehre vom Absoluten" und "von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältnis zu Gott", auf die sich dann auch die Ethik gründet. So war es auch ursprünglich gewesen: "Hätte man den Begriff des Heidentums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahiert, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidentum und Christentum von jeher beisammen waren, und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte." (VI 66 f.17)

B) Freiheit contra Dialektik

Mit der Freiheitsschrift beginnt, wie allgemein zugestanden wird, eine neue Phase in Schellings Philosophieren. Die Tragweite dieser Wende wird freilich verschieden beurteilt. Wir verfolgen in diesem Kapitel Schellings weitere Entwicklung bis an die Schwelle der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, in der er unseres Erachtens erst zu einem eigentlich Neuen ausholt.

In der jetzt zu betrachtenden Periode gelingt es Schelling, jene Tendenzen aufzufangen, die auf eine Zerstörung der sittlichen Kategorien hinauszulaufen drohten. Er hatte gegen Fichte noch einmal den "mystischen" Begriff von Freiheit ausgespielt, wonach sie ein Wissen und Handeln aus der unmittelbaren Identität mit dem Göttlichen heraus bezeichnet. Er war dabei so weit gegangen, jenen anderen Begriff von Freiheit qua Selbstsetzung des Ich, der ihm aus der Aporie der Ideenlehre herausgeholfen hatte, mit einer Handbewegung als eine Anmaßung "unserer Moralisten" abzutun, die ihr eignes endliches Ich außerhalb des Absoluten behaupten wollen. Er hatte "die wahre Duldsamkeit" gelehrt, "alle Dinge als in der Totalität begriffen zu denken und an ihrer Stelle zu achten", statt "alles unter ein Gesetz beugen zu wollen und die Mannigfaltigkeit der göttlichen Schöpfung, die sich vorzüglich im Menschengeschlecht offenbart, unter eine Formel zwingen zu wollen, Sittengesetz genannt, welches der größtmögliche Wahn ist, aus dem statt der Heiterkeit und Ruhe nur Unlust und vergebliche Mühe ... entsteht, oder am Ende die Anklage des Schöpfers, dessen unendliche Fülle sich in allen Graden der Perfektion offenbart" (VI 548). Es war jedoch keine Lösung, wenn er den Moralismus und seinen Freiheitsbegriff als Ursünde abstempelte und diese dann auf einen Sehfehler reduzierte, dessen Korrektur der wahren Philosophie aufgegeben ist. Denn wie kommt es zu dieser falschen Perspektive, wenn doch die "Heiterkeit

und Ruhe" unseres unmittelbaren Einsseins mit dem Göttlichen das Ursprüngliche sein soll?

Damit soll nicht gesagt sein, daß es die ethische Problematik gewesen sei, die Schelling zu seiner neuen Philosophie gedrängt habe. Es sind noch andere Ansätze aus der früheren Periode, die ihn weitertreiben. Er kann nicht hinter die Erkenntnis zurück, daß der Ethizismus Gott nur als einen Gott am Ende haben kann, als eine Funktion der sich selbst vergewissernden Moralität. Wir haben auch gesehen, daß für Schelling aller Ethizismus notwendig bei einer gottlosen Welt und einem weltlosen Gott anlangen muß, die er dann nur noch auf dem Wege des Postulats zusammenbringen kann, worüber ihm freilich Gottes Absolutheit verlorengeht. Das sind Gedanken, wie sie in unseren Tagen von D. Bonhoeffer ausgesprochen wurden. Es sollen nicht die Verlegenheiten der Welt und unserer Existenz sein, an denen sich das Reden von Gott verifiziert. Seine Aseitigkeit trägt es nicht, daß er als Lückenbüßer unseres Erkennens oder unseres ethischen Widerspruchs fungiert. Schelling will Gott nicht am Ende und im Jenseits unserer Möglichkeiten begreifen, sondern in der Fülle und Vollendung des Diesseitigen, nicht als Ergänzung, sondern als Inbegriff aller weltlichen Realität. Das ist, wenn man so will, das "Heidnische" an ihm, wie es denn auch kein Zufall ist, daß Bonhoeffers Gedanken sich an der Berührung mit dem Hellenischen profiliert haben²⁶⁴.

Schelling wird sich darum neu mit dem ontologischen Gottesbeweis befassen, der Gottes Existenz nicht aus der Unvollkommenheit der Welt, sondern aus der Vollkommenheit seines eigenen Wesens zu erweisen sucht. Vor allem wird er seiner Naturphilosophie treu bleiben, die ihm helfen wird, Gott als in sich selbst begründeten, als lebendige Totalität zu denken. Wenn sich nun eine Wende zum Christlichen bei ihm abzeichnet, so bleibt es hoch bedeutsam, daß dabei n i c h t

das Erleben der Fragwürdigkeit von Welt und Mensch, sondern die Naturphilosophie mit ihrem latenten "Heidentum" die Brücke gebildet hat²⁶⁵.

Schelling ist nicht der erste, der in der Naturphilosophie das Heilmittel gegen den Idealismus des Ethischen ergreift. Vorangegangen ist ihm darin die *eschwäbische Theosophie*, deren Gedanken nun durch diese Pforte in sein Denken einströmen²⁶⁶. Wenn Schelling voraus-
sieht, wie die Philosophie auf der einen Seite sich in einen abstrakten, von aller Natur sich losreisenden Idealismus verflüchtigt, die Naturwissenschaft auf der anderen immer mehr auf ein rein materialistisches und mechanistisches Denken herunterkommt, so spricht er Befürchtungen aus, die vor ihm schon *F. Chr. Oetinger* beunruhigt haben. Er hatte in seiner "Patriarchalphysik" dargelegt, daß die Selbstoffenbarung Gottes im Bereich der Natur die Vorstufe und typologische Grundlage seiner Selbstoffenbarung in der Heilsgeschichte darstelle²⁶⁷. Und wenn in Schellings Interpretation Fichtes subjektiver Idealismus, dem Himmel und Erde zum Nichts werden, als letzter Nachfahre der Aufklärung²⁶⁸ erscheint, dann steht auch dahinter der Schatten Oetingers, der den eschatologischen Gerichtstag einmal "den großen Tag der *Chemiae universalis*" genannt hat, "der die idealistischen Ideen der Schriftverkehrer materialistisch genug" machen werde²⁶⁹. Auch dem abstrakten Gott des Idealismus, dem reinen Sein, in welchem keine Dualität und darum kein Leben ist, hatte bereits Oetinger den Kampf angesagt: "Ist Cartes, ist Wolff, ist Swedenborg mehr als die Orakel Gottes? - Kein einziger dieser Philosophen begehrt Hilfe von Gott, wie Plato: dieser wird jenen einmal den Hiob und Ezechiel erklären, wenn der große Tag der wahren Ideen kommen wird; dieser wird auftreten und fragen: Sind es *voces nihili*, nichts bedeutende Dinge, was Gott von den Tiefen des Meeres und des Abgrunds, von den Pforten des Todes und von den Pforten des Schattens

des Todes Hiob 38, 16.17 sagt? Ist es genug, sich von den *viribus motricibus* des Lichts etwas von Gott vorsagen zu lassen? Wenn er euch fragt, woher Finsternis und Abgrund, als Gegensätze des Lichts, kommen, möget ihr nichts davon hören? ... In dem Abgrund sind *atomi molis*, welche kein Leben für sich haben, aber ins Leben erhaben, und dessen wieder beraubt werden können. Daraus entsteht Finsternis und die Pforten des Todes. Das kann kein Idealist glauben, weil er die ersten Gründe in lauter Licht ohne Finsternis setzt."²⁷⁰ "Die Zeit ist nahe, wo Vieles allgemeiner, lebendig und bestimmt wird eingesehen werden, was Oetinger für seine Person vorlängst eingesehen", schreibt Schelling um 1809 (Plitt II 179). Oetingers viel zitiertes Wort von der "Leiblichkeit" als dem "Ende der Wege Gottes" taucht auch, allerdings ohne Angabe seiner Herkunft, bei Schelling auf (VIII 325). An Georgii schreibt Schelling 1811: "Ich habe von jeher das Leibliche nicht so herabgesetzt, als der Idealismus unserer Zeiten getan hat und noch tut ... So ist die Überzeugung von einer wirklichen Einheit Gottes und der Natur, kraft deren sie nicht bloß als ein Fehlerhaftes oder Hervorgebrachtes, sondern auf eine eigentliche und persönliche Weise zu ihm gehört, der wahre Vollendungspunkt menschlicher Wissenschaft." (Plitt II 248)

Schelling ist indessen im Recht, wenn er im Blick auf die Natur von einer ausgesprochenen Wende in seinem Denken nichts wissen will. Der Einfluß der Theosophie in dieser Periode, der ja noch einmal zu unterscheiden ist von dem allgemeinen schwäbischen Klima, in dem Schelling von Anfang an zu Hause ist, läßt nur bereits vorhandene Tendenzen hervortreten. In seiner späteren Philosophie wird Schelling der Theosophie, vor allem J. Böhme gegenüber auch kritische Töne anschlagen, die zeigen, daß er noch immer zu etwas Eigenem unterwegs ist²⁷¹. Für die Interpretation von Schellings Entwicklung ist daher mit dem Auf-

weis gewisser Berührungen mit theosophischer Tradition noch nicht viel gewonnen. Die Wende, von der wir in diesem Kapitel zu sprechen haben, liegt nicht eigentlich im Einströmen theosophischen Gedankengutes, sondern in der neuen Antwort auf die immer noch offene Frage, wie sich Absolutes und Endliches, Identität und Differenz zueinander verhalten.

1) Freiheitslehre und Weltalterspekulation

In der Freiheitsschrift will Schelling die Lehre vom Sein aller Dinge in Gott mit der früher noch geschmähten Freiheit "unserer Moralisten" versöhnen. Selbst wenn diese auf die irrige Annahme, sich außerhalb des Absoluten zu wähnen und das Endliche an sich für real zu halten, reduziert werden könnte, so bliebe doch das Faktum solchen Meinens als erklärungsbedürftig stehen. Andererseits muß sich Schelling nun selbst mit der Frage auseinandersetzen, ob jene "wahre Duldsamkeit", die alle Dinge in der Totalität anschaut (s. o. S. 137), nicht notwendig Fatalismus erzeuge (VII 338)²⁷². Er muß sich auch eingestehen, daß das Spezifische m e n s c h l i c h e r Freiheit sich im Gedanken einer fortschreitenden Subjektivierung des ursprünglichen Subjekt-Objekts, mit dem er die Naturphilosophie in den "ideellen" Teil der Philosophie hinüberzuführen gedachte, noch gar nicht aussprechen konnte. "Um also die spezifische Differenz, d. h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin ... Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sei." (352)

Nun muß beides miteinander in Einklang gebracht werden:

- 1) Das Böse ist, wie alle neueren Theorien bestätigen, nur durch Freiheit möglich und fordert eine von Gott unabhängige Wurzel.

- 2) Neben der Allmacht Gottes ist menschliche Freiheit nur zu retten, wenn sie ihrem Ursprung nach stracks in das göttliche Wesen selbst verlegt und ein ursprüngliches Sein des Menschen in Gott behauptet wird. "So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, notwendig außer Gott." (347; vgl. 339)

Wenn aber Freiheit in Gott gründet, das Böse hingegen eine von Gott unabhängige Wurzel haben muß, dann ist die Folge-
rung unvermeidlich: die Freiheit zum Bösen gründet in dem,
" w a s i n G o t t s e l b s t n i c h t G o t t
s e l b s t i s t " (359). Das treibt dazu, in Gott
"eine wirkliche Zweiheit" (VIII 73), "zwei gleich ewige An-
fänge" (VII 408) anzunehmen. Und Schelling greift dazu auf
eine Unterscheidung zurück, die sich ihm bereits in der Na-
turphilosophie ergeben hatte, auf die Unterscheidung "zwi-
schen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern
es bloß Grund von Existenz ist". "Dieser Grund seiner Exi-
stenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrach-
tet, d. h. sofern er existiert; denn er ist nur der Grund
seiner Existenz, Er ist die Natur - in Gott." (357 f) Tat-
sächlich ist der Gedanke einer Reflexivität des Absoluten
nicht neu bei Schelling²⁷³. Er war schon in dem Begriff
einer "dem Absoluten selbst gleichen Form" (IV 405) enthal-
ten, durch die sich uns das Absolute in den Ideen aufschließt.
Die "Natur in Gott" ist jedoch nicht bloß Ausdruck einer ur-
sprünglichen Reflexivität des Absoluten; sie erfüllt zugleich
die Funktion, die seinerzeit der quantitativen Differenz für
das Aktuellwerden der Indifferenz zukam. Die quantitative
Differenz war der Grund des Seins, genauer des O f f e n -
b a r s e i n s (= a c t u - S e i n s) der Identität.

Damit bahnt sich nun eine Abkehr vom aristotelisch gepräg-

ten Gottesbegriff der abendländischen Tradition an²⁷⁴. Der Idealismus, der Gott zur "moralischen Weltordnung" erniedrigt, leidet an der gleichen Krankheit wie derjenige einer älteren Zeit, der "mit solchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus" viel auszurichten meinte: die Natur ist für ihn nicht vorhanden. Aber "Gott ... hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt" (VII 356)²⁷⁵. "Es ist allerdings für die gewöhnliche abstrakte Betrachtungsart auffallend, daß in Gott ein Prinzip sein solle, das nicht Gott, das bewußtlos, das geringer ist als Er selbst. Wer sich Gott als eine leere Identität denkt, kann dies freilich nicht begreifen. Der Beweis der Notwendigkeit dieser Annahme liegt in dem Grundgesetz des Gegensatzes. Ohne Gegensatz kein Leben ... Auch in uns ist ein Rationales und ein Irrationales. Jedes Ding, um sich zu manifestieren, bedarf etwas, was nicht es selbst ist sensu stricto." (435)²⁷⁶ Vor allem in der Schrift gegen Jacobi gewinnt die neue Position Schellings Profil. Jacobi hatte beanstandet, daß Schelling das Unvollkommene, die Natur, zum Ursprung des Vollkommenen, des Geistes, mache. Jacobi will die Alternative auf den Punkt vortreiben, wo wir nur noch die Wahl haben, als Ursprung von allem entweder die Natur anzusetzen und damit einen nihilistischen Naturalismus ohne Freiheit zu vertreten oder vom Gedanken Gottes des Schöpfers als eines übernatürlichen, vollkommenen, intelligenten Wesens auszugehen. Ihm gegenüber präzisiert Schelling zunächst den Begriff des "Grundes". Grund ist nicht dasselbe wie Ursache, aus der ein anderes entsteht. Es kommt darauf an, "das Vollkommenere aus seinem eigenen Unvollkommenen sich erheben zu lassen" (VIII 63). Denn die Natur in Gott ist ihm nicht äußerlich, sondern "die Natur des Wesen selber ..., das sich zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolviert" hat (65). "Gott muß Etwas vor sich haben, nämlich sich selber, so gewiß er causa sui

ist. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sei absolut." (62)²⁷⁷ Und das entscheidende Argument: Jacobi ist gar nicht imstande, Gott als Person zu denken. Er leugnet gerade das Prinzip in Gott, wodurch allein Persönlichkeit möglich ist: die Natur in Gott, die Stärke, das kontrahierende, "barbarische Prinzip", wie es dann in den "Weltaltern" heißt (343), das Dunkle, aus dessen ewiger Überwindung Gott erst als Person, als Liebe, hervorgeht. "Denn es muß doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu sein, und um sich als solches zu unterscheiden (worin eben der Actus der Persönlichkeit besteht) einen Anfang seiner selbst in sich haben, der nicht sittlich ist ... Aber der Anfang seiner selbst ... ist doch schon potentiâ oder implicate sittlich und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit, so wie der Anfang in Gott auch zwar ein nichtintelligentes, aber doch ein potentiell intelligentes Prinzip sein muß (66). Schelling will damit nicht nur Jacobi treffen, sondern "die ganze moderne Theologie", die mit ihrer Leugnung des "irrationalen", "kreaturwidrigen Prinzips", der "ewigen Kraft Gottes" nichts anderes als "ein allmähliches Idealisieren des Christentums, ein Ausleeren" vollbracht habe (342). Sie hat sich nie ernsthaft die Frage vorgelegt, "wie es doch komme, daß das Alte Testament vor dem Neuen hergegangen, ... warum Gott sich weit früher in jenem als ein zorniger und eifriger Gott - mehr verborgen als offenbart, und überhaupt mehr physische Eigenschaften zeigt, seine höchsten geistigen Eigenschaften aber erst vor noch nicht zweitausend Jahren dem Menschengeschlecht ausdrücklich zu offenbaren für gut gefunden habe?" (67), sodaß Schelling von einer "fast ungebührliche(n) Hintansetzung und Vernachlässigung des Alten Testaments" (271) sprechen kann.

Jacobi hätte Schellings System nie als "nackten, bloßen Spinozismus" (53) beurteilen können, wenn er hätte sehen

wollen, daß der von ihm gerügte "Naturalismus" Schellings sich gerade in Richtung auf die Idee eines persönlichen Gottes selbst übersteige. Wenn die Antithese eines "unnatürlichen Gottes" und einer "gottlosen Natur" nicht das letzte Wort sein soll, dann ist es "Zeit, ... Naturalismus, d. i. die Lehre, daß eine Natur in Gott sei, zur Unterlage, zum Entwicklungs g r u n d (nicht etwa zum höheren) des Theismus zu machen". "Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der Tat aber wesenlose - Wesen bleibt, das er in allen neueren Systemen ist; solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird: solange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes - wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein." (69-73) Die "Weltalter" sprechen dann von der Priorität des "Realismus" oder des "Pantheismus". "Wir können sagen, er sei in der göttlichen Offenbarung selbst das frühere und ältere System. Aber eben dieses pantheistische System der Urzeit, dieser Urzustand der All-Einheit und Allverschlossenheit ist es, der durch die folgende Zeit immer mehr verdrungen und als Vergangenheit gesetzt werden soll." (344) Bis zuletzt wird Schelling daran festhalten, daß der "Monotheismus" überhaupt nur als "überwundener Pantheismus" einen Sinn ergibt (XII 68-73).

Bis zur Spätphilosophie wird sich bei Schelling allerdings noch einiges klären müssen. Nicht anders als Hegel hatte er das durch Kant gestellte Erkenntnisproblem schon von Anfang an zerschlagen. "Es gibt kein Erkennen des Göttlichen, in dem es bloß das Objekt wäre; Gott wird entweder überhaupt nicht erkannt, oder er ist das Subjekt zugleich und das Objekt des Erkennens" (VI 558), hieß es 1804. Nun soll aber der abstrakten Identität des Absoluten Leben eingehaucht werden. Dazu reicht die spinozistisch gefärbte intellektuelle Anschauung nicht aus. Schelling will den l e -

b e n d i g e n . Gott und bedient sich dazu in dieser Periode der anthropomorphistischen Methode, die freilich mit der in ihr gehandhabten Korrespondenz von Mikrokosmos und Makrokosmos ihre Herkunft aus der Identitätsphilosophie nicht verleugnen kann²⁷⁸. Daß mit ihr vom "Absoluten" nicht zu "Gott" und von da in die Geschichte zu gelangen ist, sieht er noch nicht, wenn er sie auch Eschenmayer gegenüber mit beredten Worten verteidigt. Eschenmayer hatte ihm entgegengehalten: "Ihre Vernunft muß also sich über die Idee Gottes gestellt haben ... Und somit mußte die Selbstoffenbarung Gottes mit der Ihrigen zusammenfallen." (VIII 153) Schellings Antwort: Wer die Analogie verwirft, macht ja ebenfalls die Beschaffenheit der menschlichen Begriffe, nur eben negativ, zum Maß der Gottheit. "Es kann überhaupt nicht die Frage sein, mit welchem Recht wir unsere Begriffe auf Gott übertragen; wir müssen vorerst wissen, was Gott ist." "Was er auch ist, das ist er durch s i c h s e l b s t ... Also kann ich ihm auch nicht zum voraus vorschreiben, was er sein soll. Er ist, was er sein w i l l . " "Wenn er nun menschlich ist, wer darf etwas dagegen einwenden?" (167 f)²⁷⁹

Schelling hat mit dieser Methode nicht erreicht, was ihm vorschwebte, sodaß er sich zuletzt gezwungen sah, den mit der Freiheitsschrift betretenen Weg zu verlassen und die einzelnen Entwürfe der "Weltalter" immer wieder vom endgültigen Druck zurückzuhalten. J. Habermas hat in seiner Arbeit die Gründe für dieses Scheitern dargelegt²⁸⁰. Die Freiheitsschrift hatte das Freiheitsproblem in der Form übernommen, wie es in der identitätsphilosophischen Ideenlehre stehengeblieben war: als absolute, ungeschichtliche Freiheit des Abfalls, interpretiert in der Fichteschen Kategorie der Selbstsetzung, die aus dem Dilemma der Ideenlehre herausführen sollte. Daneben war nun aber die endliche, geschichtliche Freiheit des sich gründenden Geistes aufgetaucht, die darin besteht, daß der Mensch sich als

"Seiender" von seinem "Sein" scheidet, das Dunkle, Bewußtlose, von sich ausschließt, sich entgegensetzt, um es zu seinem bewußten Wesen heraufzubilden (VII 434.436.457 f). An ihr orientiert sich die anthropologische Analyse; nach ihrer Analogie soll ein geschichtlicher lebendiger Gott gedacht werden. Die Personwerdung des Menschen gibt das Modell für die Personwerdung Gottes. Schelling fragt nach einem Gott, der, obgleich unendlich, dasselbe Leben lebt wie der endliche Geist, d. h. den Schmerz der Geschichte auf sich nehmen muß wie dieser. Oder: wie kann der absolute Geist als Wesen, das gleichsam quer steht zum geschichtlichen Leben, in Neutralität zu ihm (vgl. die Prädikate VII 350), in echter Weise geschichtlich sein? Das Ergebnis ist unbefriedigend: der geschichtliche Gott ist zwar geschichtlich, aber kein Gott; der ewige Gott ist zwar ein Gott, aber nicht geschichtlich. Der geschichtliche Vorgang vollzieht sich u n geschichtlich-modellhaft in der Phase des "sinnenden Seins" Gottes, während eigentliche Geschichte zu einer Entwicklung wird, die, einmal ausgelöst durch einen zeitlosen Akt, gesetzmäßig abrollt als die Auswicklung eines Eingewickelten. Es ist kein Zufall, daß Schelling auch in seiner letzten Philosophie nicht zur Geschichte vorstößt, sondern nur zu einem prädestinierten theogonischen Prozeß, in dem sich die Simultaneität der Potenzen in ein Nacheinander umsetzt.

Wie kommt es zu diesem Ergebnis? Nach J. Habermas dadurch, daß das Schema jener anderen, ungeschichtlichen Freiheit des ursprünglichen Menschen, die das Modell des Abfalls abgegeben hatte, für den Weltalter-Gott im zweiten und dritten Entwurf maßgebend wird. Absolute Freiheit war in der Freiheitsschrift "jener horizontlose Akt, der sich nur noch benennen, aber nicht mehr begreifen läßt: das Wollen, das einmal geschehen, das Wesen des Menschen und die Gesamtheit seiner Handlungen vollständig determiniert"²⁸¹. Gottes Entscheidung wird zur bloßen Auslösung eines prädestinierten

Prozesses, wobei diese Auslösung als Wollen nur noch anerkannt, nicht mehr begriffen werden kann. Die "Weltalter" von 1814 weisen in dieser Hinsicht schon voraus auf die spätere Konzeption, in der Gott, als Herr des Seins, der auch von seinem Geist-sein noch einmal frei ist, die drei Potenzen zueinander in Spannung versetzen und sie wieder aufheben kann. Der "Natur" in Gott, dem "Rad" der drei sich alternierend setzenden Prinzipien steht 1814 Gottes "Freiheit", das eigentliche Ich Gottes, streng gegenüber. Sein eigentliches Ich kann nicht übermächtigt werden, wie denn auch alle Äußerungen über den Wahnsinn und die Angst in Gott jetzt herausgenommen und in die Beschreibung des Weltenwerdens transponiert werden²⁸². So wird die Absolutheit Gottes zwar gerettet, seine Geschichtlichkeit aber geopfert. Schelling lenkt zurück auf idealistischen Boden, wo "die Absolutheit des Absoluten gedacht wird als die sich in der Autonomie konstituierende Subjektivität". Er "rettet die im geschichtlichen Sog seines W.A.-Gottes gefährdete Absolutheit Gottes durch die Freiheit qua Selbstbestimmung"²⁸³. Gott - so heißt es gegen den ontologischen Gottesbeweis - ist seinem höchsten Selbst nach "kein notwendig wirkliches Wesen, sondern die ewige Freiheit zu sein" (VIII 237 f). Hier wird die Spätphilosophie dann neu einsetzen.

Für den Gottesbegriff dieser Jahre, eigentlich auch der Spätphilosophie, ist die Dualität kennzeichnend, wobei der eine Faktor, wie der dritte Weltalterentwurf zeigt, noch einmal in drei Prinzipien auseinandergelegt werden kann, die dann zusammen als das "Notwendige" Gottes dem eigentlichen "Ich" Gottes gegenüberstehen. Schelling hat die Dualität in Gott mit den verschiedensten Begriffpaaren umschrieben. In der Freiheitsschrift bedient er sich vor allem der Schemata "Wesen, sofern es existiert" - "Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist (Natur in Gott)"; "Irrationales - Rationales"; "(sich verschließende) Sehn-

sucht - (aufschließender) Verstand". Die letzte Formulierung weist hinüber in die Sicht, die dann in den "Weltaltern" bestimmend ist: die beiden Grundmächte heißen nun "Egoität" und "Liebe", "Reales" und "Ideales", das erste als kontrahierendes, das zweite als expandierendes Prinzip verstanden. In der Spätphilosophie kehren sich dann die Begriffe um: unter der neuerlichen Hinwendung zu Aristoteles wird das Reale zum blind Drängenden, das Ideale zum Formgebenden und Haltenden²⁸⁴. Man wird diesen terminologischen Varianten keine allzu große Bedeutung beimessen, wenn man nur sieht, daß es Schelling darum zu tun ist, Gott als Persönlichkeit zu denken, und daß er sich Persönlichkeit nur als ewige Aufhebung einer Urdualität, als Überwindung von Egoität durch Liebe, eines Bewußtlosen durch Bewußtsein denken kann.

Viel bedeutsamer erscheint uns, daß Schelling dabei nicht eigentlich das vertritt, was im prägnanten Sinne theologischer oder philosophischer "Personalismus" heißt, ja daß sein Analogiedenken diesen prinzipiell gerade ausschließt. "Gott ist Person": das hat bei Schelling nicht den existentiellen Sinn, in dem das von der göttlichen Anrede getroffene Ich Gott als Du ergreift; das wird bei ihm vielmehr gewonnen durch Übertragung des idealistischen Begriffs von Persönlichkeit als sich selbst erarbeitender Identität²⁸⁵. Auch für die Gestaltung seiner Offenbarungsphilosophie in den letzten Lebensjahren fällt das "Wort" im theologischen Sinn praktisch aus: es reduziert sich auf das "formelle Geoffenbartsein" der Tatsachen, die den Gegenstand der Philosophie ausmachen, während für die Theologie eben nur dieses formelle Element übrig bleibt²⁸⁶. Schellings Spekulation über die Persönlichkeit Gottes verrät ihre identitätsphilosophische Herkunft: die Identität soll durch die Differenz belebt werden und zwar so, daß die Identität des Endlichen für die des Unendlichen herangezogen wird. Die Identität des Rea-

len und Idealen in Gott und diejenige im Menschen sind unter sich wieder identisch. Deshalb laufen auch innergöttliche und kosmische Theogonie oft ungeklärt ineinander.

Denn der - "nicht-personale" - Begriff der Persönlichkeit Gottes soll bei Schelling gerade auch für die Kosmogonie fruchtbar gemacht werden. Die Überwindung der Egoität durch die Liebe in Gott ist nicht nur der Prozeß seiner Selbstverwirklichung als Person, sondern zugleich der "Prozeß der Weltschöpfung" (VII 433). Der dunkle Grund, die Natur in Gott, sofern sie eben Grund G o t t e s ist, enthält in sich bereits "das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick". Ihn strebt sie festzuhalten, sobald - und in dem Maße - als der "Verstand" sich ihr nähert, um sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund sei. Indem nun der Verstand diesen sich materialisierenden Grund überwindet und zur Scheidung der in ihm gebundenen Kräfte zwingt, kommt es zur Geburt der Dinge und zwar, da der Wille des Grundes widerstrebt, nur in einer stufenweisen Entfaltung, woraus sich die Mannigfaltigkeit der Natur erklärt. Die Naturphilosophie hat zu zeigen, "wie jeder folgende Prozeß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Zentrum aufgeht". Im Menschen erst ist der Verstand völlig geeint mit dem Grunde, ist "die ganze Macht des finstern Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts", er ist Geist, in dem sich Gott als actu existierend offenbart (360-364).

Wie man sieht, ist Schelling genötigt, von der Einfachheit des "Grundes" abzurücken und schon in ihm eine Zweiheit anzunehmen, damit überhaupt der Prozeß in Gang kommen kann. Die "Stuttgarter Privatvorlesungen" geben zu, daß es kein rein Objektives, Reales in Gott geben könne, das nicht in sich selbst auch wieder das Subjektive, Ideale, wenn auch unter der Prävalenz des Realen enthielte (437). Die Natur

in Gott ist dann in sich selbst bereits "ein ganz vollkommenes Leben ..., obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben" (aaO.)²⁸⁷. Der "Prozeß der Weltschöpfung" stellt sich nun so dar: Gott schließt die Schicht des Realen, des Bewußtlosen - die in sich unendlich ist - in sich von dem Höheren, dem Idealen aus, aber nur um es zu sich heraufzubilden und in ihm das ihm Ähnliche heraufzu-erziehen. Auch hier verläuft der Prozeß in sukzessiven Gestaltungen, weil das Bewußtlose Gottes, die (noch nicht gebildete) Materie als in sich wieder Unendliches "nicht so bald erschöpft" ist. Ein vorläufiger Stillstand ist erreicht, wo Bewußtsein erschaffen ist, im Menschen, in dem freilich "noch eine ungeheure Masse von Bewußtlosigkeit" zu überwinden ist (433-435).

Hier spricht sich Schelling nun auch über den Begriff der creatio ex nihilo aus. Das der sichtbaren Natur zugrunde liegende P r i n z i p , die kontraktive Urkraft, die durch die Liebe überwunden wird (439), ist ein göttliches Prinzip. Bezogen auf das Eigentliche Gottes (das Ideale) ist es aber nicht göttlich zu nennen. Sofern Gott es jedoch aus dieser relativen Nicht-Göttlichkeit in der Schöpfung zur Göttlichkeit erhebt, ist e r - es - und nicht wir -, der die Natur vergöttert (441). Oder in anderer Begrifflichkeit: das Reale, Bewußtlose ist das S e i n Gottes rein als solches, das Ideale hingegen der s e i e n d e (existierende) Gott oder auch Gott sensu eminenti, sodaß die Bewußtwerdung Gottes auch als der Akt beschrieben werden kann, in welchem er sich als Seiender von seinem Sein scheidet, um es zu seinem Werkzeug zu machen. Weil sich sein Sein zum Seienden dann wie ein Nicht-seiendes verhält, konnte der mißverständliche Begriff einer creatio ex nihilo entstehen. Tatsächlich kann er nur besagen: "Alle endlichen Wesen sind aus dem Nichtseienden geschaffen, aber nicht aus dem Nichts", d. h. aber aus dem Nicht-Subjektiven, dem Nicht-Seienden Gottes (436). Die Vorstellung einer Emanation oder einer

notwendigen Koexistenz der Welt mit Gott sucht Schelling dadurch abzuwehren, daß er in immer neuen Anläufen seines Denkens Gott als den Seienden, als H e r r n des Seins, von seinem Sein freizubekommen sucht²⁸⁸.

Vor allem aber unterstreicht er, daß die "Herablassung" und "Kontraktion" Gottes ins Reale²⁸⁹ als Akt der F r e i - h e i t verstanden werden müsse. "Es gibt ... keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott selbst kann die absolute Identität seines Wesens brechen, und dadurch Raum zu einer Offenbarung machen." (429) Das bleibt jedoch noch unklar, weil kurz darauf der "Prozeß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes" ausdrücklich mit dem Prozeß der Weltschöpfung identifiziert wird, "der noch immerfort der Lebensprozeß in der Natur und in der Geschichte" ist (433). Danach gehört Welt nicht bloß zur Offenbarung, sondern zur Bewußtwerdung Gottes. Das Ganze verwirrt sich immer wieder dadurch, daß Schelling die Begriffe Existieren, Manifestation und Verwirklichung durcheinander gebraucht²⁹⁰. Eine gewisse Klärung ist dann in dem dritten Weltalterentwurf erreicht, wo die v o r weltliche B e w u ß t w e r d u n g Gottes als Person gegen die S e i n s w e r d u n g seiner Fülle im Geschehen der Welt abgegrenzt und zwischen beidem ein Umschlag von Notwendigkeit in Freiheit konstatiert wird. "Eben weil die ewige Freiheit, kann sie sich gegen das Sein nur als Nein, als Ja und als Einheit beider verhalten ... Dies alles mußte sein, damit nie ein notwendiger Grund der Welt gefunden werde ... Hier ist also der Wendepunkt zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Bis hierher war der Fortschritt des Lebens ein notwendiger; schreitet es von jetzt an fort, so ist dies nur vermöge eines freien göttlichen Entschlusses ... Der Zweck ihrer Offenbarung (konnte) kein anderer sein, denn sich zu offenbaren als die, die frei war sich zu offenbaren und sich nicht zu offenbaren, als die ewige Freiheit selbst" (VIII 305), wobei die Folge der Po-

tenzen zu einer Folge von Zeiten wird (310). Daß mit diesem Verstummen vor einem absoluten Freiheitsakt die Weltalterspekulation, die das g e s c h i c h t l i c h e Absolute denken wollte, sich selbst zurücknimmt, haben wir bereits angedeutet (s. o. S. 146 f), ebenso, daß hier die Kritik an Hegels Dialektik des Absoluten einsetzt, die zur Spätphilosophie überleitet (s. o. S. 99 f).

Der letzte Entwurf der Weltalter ist über das 1. Buch nicht hinausgelangt. Ausführungen über die m e n s c h l i c h e Freiheit finden sich deshalb nur in der Freiheitsschrift und in den "Stuttgarter Privatvorlesungen". Gott hat ein ewiges Werden, aber keine Geschichte. Geschichte hat nur der Geist, der sich von seinem Grund losreißt - der Mensch. Er war die vollendete Natur, "in ihm ... allein hat Gott die Welt geliebt ... Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (kreatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Prinzip - ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu sein - in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist." (VII 363) "Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein - und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen." (364) Der Mensch steht im "Indifferenzpunkt" zwischen Gott und Natur. Er ist frei von Gott, weil er aus dem dunklen Grund der Natur geboren ist; und er ist frei von der Natur, weil in ihm der dunkle Grund völlig geeint ist mit dem Verstande unter der Herrschaft des Geistes (458). Der dunkle Eigenwille, der im Grunde, im Zentrum bleiben sollte, kann nun danach streben, das, was er nur in der Unterwerfung, in der Identität mit dem göttlichen Universalwillen ist, für sich als partikularer Wille zu sein. Dann zerreißt auch das Band der Kräfte; es "herrscht ein bloßer Partikularwille, der die Kräfte

te nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste ... ein eigenes und absonderliches Leben zu formieren oder zusammenzusetzen ..." Der "allein richtige Begriff des Bösen" ist sonach der, "nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien beruht" (366 f). Oder, wie es in den "Stuttgarter Privatvorlesungen" heißt: "Das Böse ist eben nichts anderes als das relativ Nichtseiende, das sich zum Sein erigiert, also das wahre Seiende verdrängt." (459)

Damit hat Schelling den "positiven" Begriff des Bösen gewonnen, der in eine größere Tiefe vorstößt als die aufklärerischen Theorien, die den Grund des Bösen in einem metaphysischen Mangel des Menschen gefunden zu haben meinten (Leibniz). Auch Kant war nur zu einem Begriff des Bösen gelangt, das in der nicht geleisteten Unterordnung der sinnlichen Neigung unter die Vernunft bestand. Es gehört aber zum Rätsel des Bösen, daß gerade die vollkommenste Kreatur, der Mensch, des Bösen fähig ist. Nicht die Endlichkeit an sich, sondern die sich als solche setzende Selbstheit ist das Böse (368 ff): es ist Tat des Geistes in ausgezeichnetem Sinn. Diese Tat ist immer schon geschehen. Schelling greift auf Kants Ausführungen über das radikal Böse zurück, obwohl mit einer typischen Nuance. Bei Kant steht das intelligible Ich gewissermaßen quer zum Kausalzusammenhang der Erscheinungen: als Aufruf, sich immer neu aus ihm zu lösen und sich als Vernunftwesen zu ergreifen. Bei Schelling dagegen verhalten sich noumenales und empirisches Ich zueinander wie Idee und Erscheinung. Die intelligible Freiheitstat ist unvordenkliches Faktum, stets schon vollzogene Entscheidung, in der sich das Wesen konstituiert, aus dem die einzelnen empirischen Handlungen dann mit Notwendigkeit folgen. "Das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigene Tat; Notwendigkeit und Freiheit ste-

hen ineinander, als Ein Wesen ... Es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist." (385) Die intelligible Tat, die zur Notwendigkeit wird, kann im Bewußtsein des Menschen selbst daher nicht vorkommen. "Auch wir behaupten eine Prädestination ...: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist." (387 f). Schelling geht so weit, zu erklären, daß nicht der Mensch selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist ("der umgekehrte Gott") in ihm handle. "Denn eben das in-sich-handeln-Lassen des guten oder bösen Prinzips ist die Folge der intelligiblen Tat, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist." (389 f)

Schelling denkt aber darin idealistisch, daß er vor dem Faktum des Bösen nicht einfach stehen bleibt²⁹¹. Zwar ist es ihm gelungen, den Irrweg jener Theorien zu vermeiden, die das Böse über den Zwischenbegriff der Endlichkeit und ihrer Limitation letzten Endes aus Gott selbst herleiten. Nur das von Gott Unabhängige und Vollkommene, dem eine "derivierte Absolutheit" (347) zuzusprechen ist, ist des Bösen fähig. Daß darin zugleich eine Auszeichnung des Menschen liegt, steht für den gesamten Idealismus außer Frage. Das Böse ist Inzitantum des Guten, trägt den Charakter der felix culpa und wird zum Element der Steigerung, weil es als Differenz die höhere, bewußte Synthese provoziert. Das Böse ist "zur Offenbarung Gottes notwendig gewesen" (373): es macht einerseits die Differenz von Gott und Mensch und von Mensch und Natur offenbar, zum andern setzt es den Prozeß der göttlichen Selbstoffenbarung qua Selbstverwirklichung in Gang, der notwendig ist, damit es in der Schöpfung zur Klärung der Prinzipien, zu Eindeutigkeit, Entschiedenheit und höherer Bewußtheit komme²⁹². "Der Grund muß wirken, damit die Liebe sein könne, und er muß unab-

hängig von ihr wirken, damit sie reell existiere ... Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung" (375), bei der sich Gott allerdings nicht nach seinem Willen oder seinem Herzen, sondern bloß nach seiner Natur oder seinen Eigenschaften bewegt (378. 401 ff). Ein Ende des Prozesses, den wir jetzt nicht im einzelnen betrachten wollen, weil seine Grundidee in der Spätphilosophie wiederkehrt, ist erreicht, wenn der Grund wieder in die Potentialität zurückgewendet und zur Basis geworden ist, die er ewig sein sollte²⁹³. "Das Böse ist dann nicht mehr vorhanden in Bezug auf Gott und das Universum. Nur in sich selbst ist es noch vorhanden. Es hat jetzt, was es wollte, das gänzliche in-sich-selbst-Sein, also Trennung von der allgemeinen, der göttlichen Welt." (483) Wenn aber gefragt wird, warum das Vollkommene nicht gleich von Anfang an vorhanden ist, so lautet die Antwort: "Weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden untertan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen" (403), um sich zuletzt a l s solchen zu besitzen. Oder: Die anfängliche Indifferenz, "der Ungrund teilt sich ... in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz". (408).

E. Hirsch hat Schellings Begriff des Bösen im Zusammenhang des deutschen Idealismus scharf kritisiert. Die christliche Wurzel des Begriffs schlage vor allem bei Hegel durch, der, anders als Fichte, das Böse nicht einfach als träges Beharren im Sinnlichen, als Mangel, sondern als "sich bejahenden reflektierten Willen", als "das sich selbst wollende Negative" bestimmt. Dafür werde bei Hegel das Böse seines sittlichen Charakters entkleidet: die Endlichkeit, wenn sie sich gegen das Unendliche stellt, ist an sich böse, sodaß Hegel den kantischen Standpunkt, wie wir gesehen haben, be-

reits als Vorform des Bösen verächtlich machen kann (s. o. Anm. 189). Von diesem "mystischen Schuldgedanken", wie E. Hirsch ihn nennt, laufen Fäden zu Kierkegaard. Schelling sei von ihm völlig beherrscht, sonst könnte er Schöpfung und Sündenfall einander nicht so eng zuordnen²⁹⁴. Man kann jedoch fragen, ob nicht gerade in dem, was E. Hirsch als "Schuld ohne Inhalt" erscheint, der christliche Begriff der Erbsünde am stärksten nachwirkt. Der christliche Begriff der Sünde ist tatsächlich in dem Sinn "ohne Inhalt", daß er sich mit keiner der ihm scheinbar gleichlautenden Objektivationen von Insuffizienzerfahrung deckt. "Tibi soli peccavi, i. e. agnosco et confiteor, quia sic vere est, quod coram te, non quod Mosi et legi in peccatis literalibus peccavi"²⁹⁵ - das gilt auch noch gegen den sittlich vertieften Schuldgedanken Kants. Was Sünde ist, das kann christlich nur im Gegenüber zu Gott selbst begriffen werden. Darum macht auch die CA in ihrer Definition sofort diesen Aspekt geltend: "sine metu D e i , sine fiducia erga D e u m et cum concupiscentia" (Art. II).

Bei Schelling fehlt freilich das dialogisch-personale Element. Es ist durch die Analogiemethode aufgesaugt. Erhalten hat sich vom christlichen Erbe aber der theologische Ansatz beim Absoluten, durch den sich seine Theorie charakteristisch von der ethisch bestimmten Kants abhebt²⁹⁶. Der Begriff des Bösen klärt sich am Gegenüber von absolutem und endlichem Geist, deren jeder die Hermeneutik seines Gegenbegriffes in sich schließt. Die in Gott ewig von der Identität umgriffene Dualität der Potenzen bricht im Menschen auseinander und wird zum drängenden Widerspruch, sodaß sich gerade am menschlichen Phänomen der Gottesgedanke aufhellt. Andererseits konstituiert sich die reflektierte menschliche Subjektivität in der Verkehrung jenes göttlichen Ordo, in dem die Individualität Basis des Allgemeinen, der dunkle Lebensdrang von der Form gehalten ist und Sein und Wesen in ausgewogenem Verhältnis zueinander stehen, und wird so al-

lererst aussagbar. Die Thesis des endlichen Ich ist bereits A n t i t h e s e zu einer ursprünglichen S y n t h e s i s . Wenn Fichte entgegenzuhalten war, daß das Sich-selbst-setzen des Ich, aus dem das System sich entwickeln sollte, faktisch bloß These und Postulat, d. h. eben nicht S e l b s t s e t z u n g , sondern S e t z u n g des ethisch-spekulativen Ich sein kann (s. o. S. 104); so ist nun für Schelling festzustellen: Die S e l b s t s e t z u n g des Ich ist immer schon erfolgt, das "System" liegt als verlorenes hinter ihm; was vor ihm liegt, ist folglich nicht Einholung einer ursprünglichen Thesis in ethischer Praxis, sondern Wiederholung und Wiedergewinnung des "Systems", der Synthese im Raum der G e s c h i c h t e . Die "Schuld ohne Inhalt", von der E. Hirsch sprach, hat einen Inhalt, freilich nur vom Absoluten her. Der Widerspruch, den das sich selbst setzende Ich aufreißt, hat den Sinn, seine ewige Überwindung in Gott und damit Gott selbst offenbar zu machen. Die Teleologie gibt dem Denken angesichts des Bösen die Sprache wieder, die es ihm sonst verschlagen müßte. Daß dies auch christlicher Theologie widerfahren kann, zeigen manche Äußerungen K . B a r t h s . Was darin Deduktion und also Verharmlosung des Bösen scheinen könnte, erweist sich als das Gegenteil: als seine entschiedenste Ernstnahme, die es nicht mehr mit dem Maß des Menschlichen, sondern mit dem Gewicht göttlicher Selbstoffenbarung wägt: "Was in Gott selbst der einfache, der unmittelbar, keinen Augenblick und in keiner Hinsicht in Frage stehende Triumph des Lichtes über die Finsternis ist, das muß (!) im geschöpflichen Raum und also für den Menschen - den Gott zum Zeugen seiner Herrlichkeit haben wollte - die Gestalt dieser Geschichte haben, das mußte in der Zeit auf jenem Wege E r e i g n i s werden. Indem Gott den Menschen, seinen, den erwählten Menschen will, will er diesen W e g , will er also jene Konfrontation des Menschen mit jener Macht des Bösen ..., will er also sich selbst als den, durch dessen G n a d e der Mensch leben soll und will er den auf seine Gnade schlechthin Angewiesenen." ²⁹⁷

Eine Geschichtsphilosophie im Stil Hegels hat Schelling nie entworfen; es blieb im Grunde bei bloßen Ankündigungen des "ideellen" Teils der Philosophie. Geschichte ist ihm eigentlich Wiederholung des Naturprozesses, der zum "ursprünglichen" Menschen geführt hat, im Bewußtsein des "wirklichen" Menschen. Ihr Ziel ist die Wiederherstellung Gottes im menschlichen Bewußtsein, wie es später heißen wird, die in der Erscheinung Christi vollendet ist. Die Konstruktion nach Potenzen bringt es dabei zu einer sehr strengen Systematik, weil jeweils nur bestimmte Konstellationen derselben denkbar sind, unter denen die Einheit Gottes verborgen ist. Es ist daher konsequent, wenn Schelling später die Geschichte überhaupt bloß als Religionsgeschichte (Offenbarungsgeschichte) behandelt und sie nur noch zweifach gliedert in die Zeit der Mythologie und die Zeit des überwundenen Widerspruchs. So groß der Verlust sein mag, den diese Systematisierung für eine lebendige Durchdringung der geschichtlichen Phänomene bedeutet, so auffallend ist doch auch wieder die Annäherung an den christlichen Standpunkt, für den Geschichte sich letztlich nur als Geschichte ante und post Christum natum differenziert.

Auch im Begriff der Freiheit läßt sich diese Beschränkung feststellen, deren Wurzeln ins Religiöse zurückreichen. Freiheit ist nicht substanzlose Willkür, nicht die Möglichkeit zu allem und jedem. Die Freiheit ist dem Menschen gegeben, damit er im Ganzen bleibe und Mittler sei zwischen Gott und der Natur (VII 411.463). Dem widerspricht nicht, daß Freiheit ausdrücklich als Vermögen des Guten und des Bösen deduziert wurde. Denn es ist die Dialektik des Begriffs von Freiheit, daß sie material als höchstes Determiniertsein, formaliter aber gerade deshalb als Unabhängigkeit von Fremdkausalität zu stehen kommen muß. Auch im kantischen "Du kannst, denn du sollst" liegt diese Dialektik am Tage. So besagt Freiheit für Schelling zunächst,

daß der Mensch bestimmt ist, als Analogon Gottes zu existieren, so also, daß in ihm der Wille des Grundes mit dem Universalwillen geeint bleibe. Kommt es hier zur Verkehrung der Prinzipien, dann nur als unmögliche Möglichkeit, als "Mißbrauch" der "uranfänglichen Freiheit" (366.391), die, gleichsam vom Schwindel gepackt, die Besinnung verliert (381). Wie wenig Schelling auch jetzt noch von der Willkürfreiheit "unserer Moralisten" wissen will, erhellt daraus, daß für ihn ein willkürlich Gutes oder willkürlich Böses nicht denkbar ist (391). Das Gute beruht auf dem nämlichen in seine Potentialität zurückgebrachten Grunde, der Selbstheit, der in seiner Aktivierung das Böse ausmacht. So lebt das Gute von der Kraft des potentiell Bösen, wie auch im Bösen noch die Einheit, das Band der Prinzipien wirksam ist, nur eben als umgekehrter Gott, als Gott in seinem verzehrenden Grimm (390.403).

So gibt es wohl das widergöttliche Böse, aber es gibt keine Neutralität, keinen Zustand, in dem der Mensch Gott los wäre oder auch nur als blasses Postulat der Sittlichkeit außer sich hätte. Das war ja Schellings Einwand gegen Fichte gewesen, daß ihm das Ungöttliche das Unmittelbare und Gewisse, Gott dagegen das bloß Mittelbare und Ideale sei (s. o. S. 132). Es macht die Bedeutung von Schellings Denken zwischen 1809 und 1814 aus, daß es ihm gelingt, über den Scheincharakter des Endlichen hinaus zum positiv Bösen vorzustoßen und dabei doch Gott als die alles tragende Wirklichkeit nicht zu verlieren. Das wird sich bis in die Entwürfe der Philosophie der Mythologie und Offenbarung durchhalten.

2) Kritik an Hegel

Schellings Kritik an Hegel läuft darauf hinaus, daß seine Philosophie, obzwar nur "eine Episode" (X 125.213), durch eine Verschleierung ihres bloß logischen Charakters das Aufbrechen der Differenz von negativer und positiver Philoso-

phie hinausgezögert habe. Statt die Zweideutigkeit seiner, Schellings, Philosophie aufzulösen, habe er sie weitergeschleppt und damit einen wirklichen Fortschritt des Denkens verhindert. Insofern steckt in Schellings Polemik gegen Hegel auch ein Stück Selbstkritik. "Die wahre Verbesserung, die meiner Philosophie hätte zuteil werden können, wäre eben die gewesen, sie auf die bloß logische Bedeutung einzuschränken." (XIII 86) In der Vorlesungsnachschrift von H. E. G. Paulus gesteht Schelling sogar, dies "selbst erst später - und nicht unabhängig von Hegel - eingesehen" zu haben²⁹⁸.

Schelling konnte nur darum von Hegel die Auflösung jener Zweideutigkeit fordern, weil er ihn im Grunde als seinen Nachahmer ansah. Zweifellos läuft eine Linie von Fichte über Schellings "System des transzendentalen Idealismus" zu Hegels Phänomenologie mit ihrem Herüber- und Hinübergehen vom Ich, wie es für sich ist, zum Ich, wie es an sich, d. h. für uns ist (vgl. X 98). Schelling beansprucht ferner, zuerst in die Philosophie den "Begriff des Prozesses und von Momenten dieses Prozesses" eingeführt zu haben. Vor allem aber bleibt schon bei Schelling dem philosophierenden Subjekt nur die Aufgabe des "Zusehens", die Hegel dann so betont herausstellt: "Nicht das philosophierende Subjekt - der Gegenstand selbst (das absolute Subjekt) bewegte sich nach einem ihm inwohnenden Gesetz, welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt wird." (108) Am Anfang der "Weltalter" hieß es: "Die bisher geltende Vorstellung von der Wissenschaft war, daß sie eine bloße Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken sei. Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt." (WA 3; VIII 199)

Aber gerade diesen Anspruch nimmt Schelling später zurück, wobei er das in solcher Zurücknahme enthaltene Eingeständ-

nis eigenen Scheiterns durch eine Polemik gegen Hegel zu überblenden sucht. Gott, so heißt es 1827, hatte in dieser Philosophie, die Schelling nun unter dem Titel "Naturphilosophie" darstellt, "die Stellung eines bloßen Resultats, des höchsten und letzten, alles abschließenden Gedankens", ganz wie in der alten Metaphysik und auch in der kantischen Kritik. Der Hindurchgang Gottes als des unendlichen Subjekts durch Natur und Geschichte wurde als eine wirkliche Bewegung, "sogar als realer Prozeß vorgestellt". Nun kann ich Gott zwar als letzten Begriff der Philosophie, aber niemals als Resultat eines objektiven Prozesses denken. Sonach bliebe nichts übrig, als die These eines Werdens, in das sich Gott hineinbegeben, um sich als solchen zu setzen, zur Behauptung eines ewigen Werdens abzumildern. "Ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen. Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Prozesses und jener Bewegung eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, alles ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens." Diese Philosophie hätte sich darum als "rein negative Philosophie" bekennen müssen, um auf diese Weise einer anderen, "positiven" Philosophie Raum zu lassen, d. h. einer solchen, die sich auf die Existenz als das Positive bezieht. Eben diesen Prozeß der Klärung hat Hegel aufgehalten (X 123-125).

Es ist wichtig zu sehen, daß Schelling, entgegen einer verbreiteten communis opinio, in Hegel keineswegs den "Panlogisten" bekämpft, gegen dessen systematische Hybris im Namen der "Wirklichkeit", des "Irrationalen" oder der "individuellen Freiheit" zu protestieren wäre. Solchen Tendenzen gegenüber, die im Spätidealismus hervortraten, hat sich Schelling immer zum Idealismus bekannt und auch Hegel gegen sie in Schutz genommen²⁹⁹. Schellings Einwand gegen Hegel besagt lediglich, daß er von dem im Denken erreich-

ten Absoluten nicht mehr weiterkomme³⁰⁰. In seiner Kritik kehren zwei Argumente immer wieder: 1) Die Methode der Hegelschen Logik ist eine Fiktion; 2) Der Übergang von der Logik zur Naturphilosophie führt zu einer Selbstverdoppelung der göttlichen Idee, die nichtsdestoweniger innerhalb des Logischen verbleibt. Sie ist sogar notwendig, da Gott bloß Resultat am Ende der Logik ist.

1) Hegel substituiert dem Gedanken den "Begriff" und stellt diesen als etwas sich selbst Bewegendes vor. Tatsache ist, daß der Begriff durch das denkende Subjekt bewegt wird. Weil das nicht bewußt wird, kann die Täuschung einer dem Begriff selbst immanenten Notwendigkeit der Fortbewegung aufkommen. In Wirklichkeit ist es jedoch so, daß der Gedanke immer schon die Existenz der wirklichen Welt, ein "reicheres und inhaltvolleres Sein" vor Augen hat und daher die Nötigung empfindet, von dem Allerabstraktesten und Allerleersten des anfänglichen Begriffs loszukommen und sich auf die wirkliche Welt zuzubewegen (131 f). Außerdem erträgt es die von Schelling erarbeitete Methode des Potenzierens, die für reale Potenzen gedacht war, nicht, ins bloß Logische transponiert zu werden, als ob dadurch bloßen Begriffen Leben einzuhauchen sei: zwischen den Hegelschen Begriffen "geht ... alles ganz friedlich zu"; die dialektische Fortbewegung, weil ohne allen Kampf, verdient nicht die Bezeichnung "Prozeß" (137-139).

2) Tiefer reicht der zweite Einwand, den Schelling erhebt. Seine Identitätsphilosophie brauchte sich von Hegels Vorwurf, in ihr sei das Absolute bloß unbegriffene Voraussetzung, nicht getroffen zu fühlen. Stand an ihrem Anfang auch eine erste Definition des Absoluten (daß es unendliches Subjekt sei), so ist das Absolute doch erst als durch alle Objektivierung hindurchgegangenes, bei sich bleibendes Subjekt vollendet, ist also ebensowohl Anfang als Resultat. Nur daß eben die Identitätsphilosophie, im Unterschied

zu Hegel, damit sofort konstruierend in der wirklichen Welt Fuß faßt, statt sie, als leere Reflexionsphilosophie, unbewältigt draußen zu lassen. Bei Hegel dagegen kommt es zu einem doppelten Werden, einem logischen und einem realen. In der Logik hat er die vollendete göttliche Idee schon als logisches Resultat; aber er will sie nachher nochmals, nachdem sie durch die Natur und die geistige Welt hindurchgegangen ist, als reales Resultat (145 f; vgl. 211-213). Schelling kann Hegel sogar zugeben, "daß alles in der logischen Idee sei", sodaß die Logik, recht verstanden, nicht bloß den idealen Teil, sondern die g a n z e Philosophie beinhalten würde. "Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloß Negative der Existenz dar, als das, o h n e welches nichts existieren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles nur d u r c h dieses existiert." (143; vgl. 152)

Wir haben gesehen (s. o. S. 99 f), daß Schelling vorübergehend der Hegelschen Lösung des Übergangs von der Logik zur Natur einen positiveren Sinn abzugewinnen wußte als in den Texten, die in die Ausgabe seiner Werke aufgenommen wurden. Die Idee am Ende der Logik k ö n n t e das Pendant zum "Weltalter"-Gott am Ende der vorweltlichen Vergangenheit sein. Dann hätte Hegel an dieser Stelle den Übergang zur positiven Philosophie vollziehen können, wenn er eine freie Schöpfung zu denken vermocht hätte. Aber dazu ist rationale Philosophie überhaupt nicht in der Lage: ihr Gott ist "nur Ende", ein Gott, "der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß Finalursache, auf keine Weise Prinzip, anfangende, hervorbringende Ursache sein kann". Daß Gott Geist ist, bleibt bei Hegel bloße Beteuerung, da er von dem Ende, an das er gesetzt ist, nicht hinweg kann. Mit der Lehre von der Selbstentäußerung Gottes ist nichts gebessert: er entäußert sich nur, um immer wieder zu sich zurückzukehren und sich aufs neue zu entäußern; er ist "der Gott des ewigen, immerwährenden Tuns,

der unablässigen Unruhe, die nie Sabbat findet, er ist der Gott, der immer nur tut, was er immer getan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann", sondern "nur die Funktion hat, die vorhergehenden Momente alle unter sich als alles Beschließendes aufzunehmen, aber nicht selbst Anfang und Prinzip von etwas zu sein" (155.160; vgl. XIII 91).

Was hier polemisch gegen Hegel vorgebracht wird, das wird später noch einmal an Aristoteles dargestellt. Hegel wird jetzt sogar als die "am meisten anti-aristotelische" Philosophie charakterisiert, weil er die göttliche Idee, als ob er mit ihr schon aus dem bloß Logischen heraus wäre, einem Prozeß überantwortete, in dem das "austernhafte Absolute" erst eigentlich zu Gott werde (XIII 106 Anm. 1). Auch daß Hegel später den absoluten Geist sich mit Freiheit zur Schöpfung einer Welt entschließen lasse (91), macht ihn für Schelling zum Antipoden des Aristoteles. Denn das Denken des letzteren gilt ihm gerade darin als vorbildlich, daß es bei dem Gott am Ende stehen bleibt und sich nicht anmaßt, in direkter Fortsetzung von ihm als Prinzip zur Welt zu gelangen. Von ihm hätte Hegel die Selbstbescheidung lernen können, in der die negative Philosophie allein sein kann, was sie sein möchte: rein rationale Vernunftwissenschaft, die das Positive außer sich setzt. Zwar geht Aristoteles von der Erfahrung aus und könnte insofern schon im Positiven, im Existierenden zu stehen scheinen; aber "nicht um die Existenz ist es zu tun, die Existenz ist gleichsam das Zufällige daran, und hat nur Wert für ihn, inwiefern sie dasjenige ist, aus welchem er das Was der Dinge herausnimmt, ... und so ist ihm das Letzte, wenn gleich nebenbei das wirklich Existierende, seiner N a t u r nach (und um diese ist es eigentlich zu tun) reiner Actus, und eben dieses, das seiner Natur nach Actus Seiende, ist das Letzte der rationalen oder negativen Philosophie. Deshalb macht Aristoteles von dem Letzten - von Gott - keinen Gebrauch, als von dem wirk-

lich Existierenden, sondern lehnt dies ausdrücklich ab, indem er es stets nur als Endursache bestimmt." Schelling hält den Weg des Aristoteles, der vom Empirischen ausgeht, noch immer für gangbar; "allein wollten wir uns mit dem aristotelisch gefundenen Gott begnügen, so müßten wir auch jener aristotelischen Verleugnung fähig sein, bei dem Gott am Ende stehen zu bleiben, nicht ihn wieder als hervorbringende Ursache haben zu wollen". Aber das vermögen wir nicht, nachdem das Christentum und das von Aristoteles ignorierte Faktum der mythologischen Religion die Forderungen unseres Bewußtseins auf eine höhere Stufe gehoben haben (103-107).

Handelt es sich also um die klare Scheidung von negativer und positiver Philosophie, so kann Schelling Aristoteles gegen Hegel stellen. Die Ausarbeitung der rein rationalen Philosophie - das Letzte, was Schelling überhaupt geschrieben hat - gibt sich auf weiten Strecken sogar einfach als Exegese des Aristoteles. Freilich, über die Schwelle der positiven Philosophie gelangt auch Aristoteles nicht. Er ist der Anfang einer Entwicklung, die mit Hegels "Gott am Ende" ausläuft und in der, wie wir gesehen haben (s. o. S. 132 f), Descartes eine besonders folgenreiche Stellung einnimmt. Von ihm datiert die moderne "Reflexionskultur", die durch die Überzeugung von der bloßen Subjektivität des Absoluten und der alleinigen Objektivität des Beschränkten³⁰¹ gekennzeichnet ist: Gott ist Forderung, Postulat, Vernunft-idee, Abschluß und höchster Vereinigungspunkt des Denkens. Es scheint uns die Schwäche der S c h u l z'schen Schellinginterpretation darin zu liegen, daß sie diesen Einwand nicht auch als gegen sie selbst gerichtet begreift. W. Schulz sieht zwar, daß Schelling den Gott will, der ' a n f a n g e n kann. Aber das heißt für ihn lediglich, daß die Vernunft einen Gott braucht, der sich in sich selbst vermittelt, um sich darin in ihrer Faktizität zu begründen. Der Gott, der Anfang sein kann, wird in dieser Deutung wieder

zum Gott am Ende, wenngleich nicht mehr als Postulat der Ethik oder der Kosmologie, sondern der absoluten Subjektivität. Schulz bringt gerade das aus Schelling heraus, was dieser der Tradition von Descartes bis Hegel vorwirft: "Das Denken der Subjektivität, das sich Gottes als des letzten Grundes des Denkens versichert, in dem Gott nur Ende ist," so formuliert es W. Kasper³⁰², "verfällt einem in sich kreisenden, weil sich selbst ermächtigenden und darin seine Ohnmacht erfahrenden Nihilismus".

3) Der ontologische Gottesbeweis

Am ontologischen Gottesbeweis glaubt Schelling das markanteste Beispiel für den an Hegel getadelten Übergang vom "Logischen" in die "Existenz" zu haben. Er tritt daher in der Spätphilosophie immer stärker ins Zentrum, ja man kann geradezu sagen: die Kritik des ontologischen Gottesbeweises und die Begründung der positiven Philosophie fallen zusammen.

Dabei nährt sich die Kritik am ontologischen Argument als einer besonderen Form des Schließens auf das Dasein Gottes bei Schelling von Voraussetzungen, die selbst wieder ontotheologischer Natur sind. Bei einem Denken, das sich nicht erst "von unten" über das ethische Postulat oder die Kosmologie zum Absoluten als "Ende" hinaufarbeitet, sondern von ihm als dem fraglos Gegebenen ausgeht, kann das nicht verwundern. Es läßt sich z. B. nicht übersehen, daß die Philosophie des absoluten Ich, die das ontologische Argument ablehnt, selbst ontotheologisch verfährt. Das absolute Ich ist nicht denkbar, ohne daß zugleich sein Sein gesetzt wird. Es ist unbedingt, weil es nur durch sich selbst ist und niemals zum Objekt werden kann. "Was zu sich selbst: Ich! sagen kann, sagt auch: Ich bin!" Der ontologische Beweis des Daseins Gottes ist darum ein Ungedanke, weil Gott

in Bezug auf dieses Ich bloßes Objekt, ein ontologischer Beweis vom Dasein eines Objekts aber "ein widersprechender Begriff" sein würde (I 168 mit Anm. 1).

Wie zuvor das Ich, so ist auch die absolute Identität der sich selbst vollbringende ontologische Beweis, der eben deshalb als *s p e z i e l l e s* Argument philosophischer Theologie hinfällig wird. Wenn der Idealismus die Subjektivität und den Dualismus "bis zur gänzlichen Verneinung der Realität des Absoluten" vortrieb, so war dagegen der ontologische Gottesbeweis des Descartes ein "Rest echter Philosophie" (V 273 f). Aber eben nur ein Rest, denn als Schlußform unseres Verstandes ist der ontologische Beweis immer schon überholt durch die absolute Identität selbst: "Das Absolute oder Gott ist dasjenige, in Ansehung dessen das Sein oder die Realität *u n m i t t e l b a r*, d. h. kraft des bloßen Gesetzes der Identität aus der Idee folgt, oder: Gott ist die unmittelbare Affirmation von sich selbst." (373) Der ontologische Gottesbeweis kann nur besagen: "Gott das schlechthin Ideale sei *a l s* solches und ohne weitere Vermittlung auch schlechthin real" (VI 25). "Auf die Frage ...: Warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas? ist nicht das Etwas, sondern ~~nur~~ das All oder Gott die vollgültige Antwort. Das All ist dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist, nicht zu sein." (VII 174)

Im ersten "Weltalter"-Druck deutet sich dann zum ersten Mal jene Kritik an, die Schelling später immer wieder gegen den ontologischen Gottesbeweis vortragen wird: er beweise nur, daß in Gott, *w e n n* er existiere, Wesen und Existenz notwendig verknüpft seien. Schelling bringt hier die drei traditionellen Gottesbeweise in einen systematischen Zusammenhang, innerhalb dessen sie "eigentlich nur verschiedene Momente der Entwicklung eines und desselben Wesens ausdrücken, dadurch, daß der frühere alles Spätere fordert und der spätere die früheren voraussetzt". Der ontologische Be-

weis beruht darauf, daß Gott "ein innerlich notwendiges Wesen" ist. Gegen ihn ist solange nichts einzuwenden, als er "nicht ... jener Einheit des Wesens und der Existenz selbst wieder die Existenz als Prädikat beilegen will". Er bringt sonach nur die Idee eines Wesens zustande, dem das Sein innerlich ist, und entspricht "jenem Zustand uranfänglicher Lauterkeit, in welcher alle Existenz verschlungen und die Gottheit viel zu rein ist, um auch nur als existierend ausgesprochen werden zu können". Mit diesem "rein ontologischen Wesen" ist aber die Metaphysik nicht zufrieden; sie verlangt "ein wirklich Existierendes, ein solches, von dem das Sein als Prädikat auszusagen ist". Der ontologische Beweis vermag ihr nicht dazu zu verhelfen. Es bliebe nun noch die Voraussetzung einer "lebendigen Entwicklung", in deren Verlauf es zur "Seins-Annahme" durch Gott kommt³⁰³. Aber dieser Gedanke, den Schelling selbst in den "Weltaltern" verfolgt, widerstreitet den abstrakten Begriffen jener Metaphysik. So sucht sie mit dem kosmologischen Beweis von unten zum existierenden Gott zu gelangen, wird aber zu seiner Ergänzung wieder auf den ontologischen zurückgeworfen, der jener ersten Ursache die Unbedingtheit eines notwendig existierenden Wesens verschaffen soll. Allerdings ist damit noch kein persönliches, intelligentes Wesen gewonnen. Wieder ist es der Gedanke einer Steigerung in Gott selbst, einer Verdrängung des Notwendigen in ihm durch die Freiheit, der hier allein weiterhelfen würde. Aber die Metaphysik schreckt auch davor zurück und behilft sich mit einem dritten, dem physikotheologischen Beweis, von dem sie indessen immer wieder auf den zweiten und den ersten zurückkommen muß. Keiner der drei Beweise ist also für sich ausreichend, "die vollständige Idee Gottes in ihrer Realität zu erzeugen; wohl aber wären sie es alle drei zusammen, wenn sie in lebendige dynamische Verbindung gebracht würden, welches aber nur auf dem von uns betretenen Wege möglich ist" (WA 104-107).

Auch nach Aufgabe der Weltalterspekulation hält Schelling als Resultat fest: Der ontologische Gottesbeweis hat seinen Ort im Denken nicht des wirklichen Gottes, sondern seines Prius, das er später das notwendig Existierende nennt. Sodann ist der Fortgang in der Erkenntnis ein Fortschreiten von diesem Notwendigen zur Freiheit des Überseienden. Und schließlich bleibt von dem Gedanken der Entwicklung des Urwesens die Einsicht, daß der Umschlag vom Daß zum Was, von dem a priori Unbegreiflichen zum Begreiflichen vom Denken nicht zu bewerkstelligen, sondern als Faktum (per posterius) hinzunehmen ist.

Schelling hat in seiner Spätphilosophie den ontologischen Gottesbeweis sowohl historisch, in seiner cartesischen Fassung, als systematisch, in der Prinzipienlehre der "Philosophie der Offenbarung" behandelt³⁰⁴. Wir haben gesehen, daß die Ontotheologie vor Schelling in einer Alternative endet: K a n t bestreitet mit seinem kritizistischen Einwand, daß der Begriff eines absolut notwendigen Wesens ein sinnvoller Begriff sei. Für H e g e l dagegen bezeichnet der Begriff der Notwendigkeit im ens necessarium die Selbstbestimmung des Begriffs als causa sui. Bei seiner Einstellung zur Idee der Hegelschen Logik konnte Schelling nie zu einer sachlichen Würdigung seiner ontotheologischen Leistung gelangen. Hingegen hält er die kantische Kritik noch für verbesserungsbedürftig. Kant hatte sich (was selbst Hegel entging) bekanntlich nicht des logischen Einwandes gegen den ontologischen Gottesbeweis bedient. Schelling hat dies zwar bemerkt (XIII 167); aber er sieht Kants Verdienst gerade nicht in der Formulierung des kritizistischen Einwandes, sondern in der Herausarbeitung der Regel, "daß der B e g r i f f eines Dinges nur das reine W a s desselben enthält, nichts aber von dem D a ß , von der Existenz", - einer Regel, von der Kant nach der irrigen Meinung Schellings auch für den Begriff Gottes keine Ausnahme gemacht haben soll (83). Schel-

lings Beitrag zur Kritik des ontologischen Beweises besteht darum eigentlich bloß darin, den alten logischen Einwand, den er fälschlich für den kantischen hält, noch einmal präzisiert zu haben.

Der Schluß des Descartes hatte gelautet: Das vollkommenste Wesen kann nicht zufällig, sondern nur notwendig existieren; Gott ist das vollkommenste Wesen; also existiert Gott notwendig. Dagegen wendet Schelling ein: im Obersatz ist nur von "einer Art der Existenz" (notwendige statt zufällige Existenz), im Schlußsatz dagegen von "Existenz überhaupt" die Rede: "also ist plus in conclusionem quam fuerat in praemissis, d. h. es ist gegen ein logisches Gesetz gefehlt" (X 16; vgl. XIII 157). Anders formuliert: die "notwendige Existenz" ist lediglich eine Qualität, die Gott genauso "notwendig" zukommt wie das "Rundsein" "notwendig" zum Begriff der Kugel gehört. Daß "Gott ... notwendig das notwendig Seiende ist" (159), das ist erst sein Begriff; aus ihm folgt, "nicht daß er notwendig existiert, sondern daß er nur das notwendig Existierende sein kann, also, daß er notwendig das notwendig Existierende ist, nämlich, wenn er existiert, aber es folgt nicht, daß er existiert". (167).

D. Henrich hat scharfsinnig nachgewiesen, daß dieser Einwand das ontologische Argument nicht trifft, weil es unzulässig ist, "notwendige Existenz" als eine bloße Art von Existenz zu behandeln, die den Begriff von "Existenz überhaupt" nicht verändere. Es bleibt vielmehr bei der Disjunktion: entweder muß man bei der kantischen Kritik stehen bleiben, oder man muß Hegel einräumen, daß der Begriff der "notwendigen Existenz" den Begriff von "Existenz überhaupt" tatsächlich (im Sinne von causa sui) weiterbestimmt. Um so dringlicher ist die Frage, warum Schelling auf dem logischen Einwand, dessen Schwäche ihm nicht ver-

borgen sein konnte, so beharrlich insistiert. Oder: was versteht Schelling unter "notwendigem Sein", wenn er sowohl die Konsequenz Hegels als auch Kants umgehen zu können meint?

Die Diskussion des ontologischen Arguments ist der entscheidende Schritt in der Gewinnung des Gottesbegriffs, zu dem die negative Philosophie hinstrebt. Sie endet in dem Begriff eines Letzten, "in welchem die Potenz das posterius, der Akt das prius ist", vorausgesetzt, daß es existiert (156). Notwendige Existenz ist also Existenz ohne Potenz und das heißt - da das Denken es nur mit der Möglichkeit, der Potenz zu tun hat (161) - Existenz, in der "noch nichts von einem Wesen, einem Was, zu begreifen ist" (167). Wenn das, von dem die Rede ist, "keinen Begriff hat, als eben das Existierende zu sein", dann kommt der ontologische Beweis als eine Form des **S c h l i e ß e n s** aus dem Begriff ("das allervollkommenste Wesen") auf die wirkliche Existenz zu spät. Gegen Descartes beruft sich Schelling deshalb auf **S p i n o z a**, "dessen höchster Begriff eben jenes **b l o ß** Existierende ist, welches er selbst so beschreibt: quod non cogitari potest, nisi existens, in dem gar nichts gedacht wird als eben die Existenz" (156 f). Spinoza ist Descartes gegenüber im Recht, weil er nicht mit einem Syllogismus anfängt, sondern mit dem "rein, bloß, ohne vorausgehende Potenz Existierenden ..., dessen Natur jede Begründung ausschließt. Denn es wäre nicht das Existierende, das selbst absolutes Prius ist, wenn man zu ihm von irgend etwas aus gelangen könnte; dann wäre ja dies Andere das Prius ... Das unendlich Existierende ist eben darum weil es dies ist, auch gegen das Denken und allen Zweifel sicher gestellt" (161).

Aber warum wird das reine, bloße, begrifflose Sein dennoch mit der Bestimmung der Notwendigkeit gesetzt und also, wie es scheint, inhaltlich qualifiziert? Hegel hatte den Sinn

des Begriffs der Notwendigkeit in der Selbstbestimmung des Begriffs als der causa sui gefunden. Wird aber der Begriff der causa sui verwendet, so wäre er im Sinne Schellings nach D. Henrich so auszulegen: "Das Sein ist causa sui nicht, indem es sich bestimmt, sondern indem es simpliciter i s t " . Henrich formuliert die Differenz der beiden Lösungen sehr prägnant: "Die Bestimmung der Notwendigkeit qualifiziert also dieses Sein nicht an ihm selbst, sondern in seiner Beziehung auf die Vernunft."³⁰⁵ "Den Begriff des notwendig existierenden Wesens als Ergebnis eines Arguments, und namentlich des kosmologischen, mag man der Kritik unterwerfen, aber den geradezu, unmittelbar aufgestellten bei Spinoza hat niemand der Kritik unterwerfen können, wie sich niemand ihm entziehen kann, sondern jeder sich ihm unterwerfen muß." (166) "Es ist der Begriff, gegen welchen das Denken alle seine Freiheit verliert" (X 19), weil es in ihm dem absolut Potenz-, d. h. Begrifflosen, dem Unvordenklichen begegnet, "vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt" (XIII 161). Das absolut Potenzlose ist dasjenige, in dem schlechterdings keine Möglichkeit angetroffen werden kann, also auch nicht die Möglichkeit, zu s e i n . Das aber heißt: es i s t immer schon, "das Sein, die Wirklichkeit kommt der Möglichkeit zuvor". Es ist unmöglich, daß es nicht auch sei, - "dies 'sei' im Sinn von Existenz genommen, d. h. vom Sein auch außer dem B e g r i f f " (X 18). D. Henrich faßt darum zusammen: "Weil der Gedanke vom Nichtsein des Seins selbst nicht gedacht werden kann, kann Schelling dieses Sein auch 'notwendig' nennen."³⁰⁶

D. Henrich bemerkt mit Recht, daß der logische Einwand, in der von Schelling vorausgesetzten Allgemeinheit gebraucht, zuletzt zu jenem albernem Idealismus führen würde, der sich auch gegen Schelling selbst kehren müßte: auch den Begriff des "Seienden selbst" habe ich als reinen Gedanken. Doch dagegen schützt sich Schelling durch seinen Begriff des not-

wendigen Seins, der besagt, daß absolut potenzloses Sein nicht eigentlich gedacht, sondern bloß hingenommen werden kann - und zwar wo sonst als eben im Denken? -, daß das Denken, um noch einmal Henrich zu zitieren, "das Sein weniger erfaßt, als vielmehr sich in es aufgibt". Das Denken, wenn es das bloße Sein "denkt" - es ist eigentlich nur ein momentanes "Berühren", wie Schelling im Anschluß an Aristoteles gelegentlich sagt, - kann nicht verhindern, daß ihm dieses Sein sofort in wirkliche Existenz umschlägt, und dagegen versagt der logische Einwand. Vom ontologischen Gottesbeweis bleibt dann allerdings nur der Gedanke, daß wirkliches Dasein nicht aus der Vollkommenheit des vollkommensten Wesens folgt, sondern - aus dem Gedanken des reinen, unvordenklichen Seins³⁰⁷. Es ist also zu unterscheiden, wie die negative Philosophie das notwendig Existierende - "Gott" - im Begriff hat und wie die positive es besitzt. "Gott ist notwendig das notwendig Existierende" besagt: er ist das "naturā actus Seiende", w e n n er existiert. Hier gilt also noch die Differenz von Begriff und Wirklichkeit. Wenn indessen die positive Philosophie den Begriff Gottes fallen läßt und mit seinem begrifflosen Prius, dem bloßen Sein als dem "actu actus Seienden", anfängt, so kann dagegen nicht mehr eingewendet werden, daß sie auch dieses nur im Begriff, im Denken habe. Wo soll sie es sonst haben? Sie hat es aber als das n i c h t n i c h t z u D e n k e n d e , als dasjenige, "gegen welches das Denken keine Freiheit hat (XIII 164).

4) Der Ertrag: Negative und positive Philosophie

Die positive Philosophie trennt sich von Descartes, in dessen Gedankengang der Begriff, das Wesen, dem Sein vorausgeht, und schließt sich an Spinoza an, für den nach Meinung Schellings das begrifflose Sein das ursprünglichere ist. "Nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Sein, sondern weil ein Sein ist, gibt es ein Denken." (XIII 161 Anm. 1)

Freilich wird eben dies das Problem sein: wie von dem unvordenklichen, begrifflosen Sein zum Begriff zu gelangen sei.

In dieser Hinsicht muß die positive Philosophie sich auch von Spinoza absetzen. Denn "dieses, das nichts ist, das keinen Begriff hat, als eben das Existierende zu sein (und mit diesem, dem seinem Begriff Zuvorkommenden, fängt die positive Philosophie an), dieses ist noch keineswegs Gott". Spinoza identifiziert hier einfach, statt zu zeigen, "wie man von dem bloß Existierenden als prius zu Gott als posterius gelangen kann" (156 f). Die positive Philosophie muß also in ihrem Ausgang den Begriff *G o t t e s* fallen lassen, weil sie sonst das "bloß Existierende" bereits als *E t w a s*, d. h. mit einem *B e g r i f f* setzen würde. Indem ich nicht vom Begriff Gottes ausgehe, um seine Existenz zu beweisen, sondern umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existierenden zu erweisen suche, gehe ich also nicht von der Potenz ("die Gottheit" ist "das Was, das Wesen, die Potenz") zum Sein, sondern vom Sein zum Wesen: "das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches" (165). "Wenn Gott sein Prius im actus hat, so wird er seine Gottheit in der Potenz haben, darin, daß er die *potentia universalis*, als diese das Überseiende, der *H e r r* des Seins ist." (160) Geht die positive Philosophie vom notwendig Existierenden als dem begrifflosen Prius zum Begriff, zum Wesen, zu Gott als Posterius, so geht sie gerade den umgekehrten Weg des ontologischen Arguments: nicht über den Begriff hinaus zum Sein, sondern vom Sein zurück in den Begriff (167 f).

Wir stehen damit bei der Schelling eigentümlichen Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz. Kants Kritik, meint Schelling, traf nur die "halbe" Transzendenz der alten Metaphysik, "wobei man mit einem Fuße doch im Begriffe stehen bleiben wollte": aus der *I d e e* des höchsten We-

sens sollte zu seiner Existenz übergegangen werden. Die "absolute Transzendenz" hingegen, mit der die positive Philosophie einsetzt, ist über die kantische Kritik erhaben. Denn "wenn ich ... von dem allem Begriff Zuverkommenden *a u s g e h e*, so habe ich hier nichts überschritten, und vielmehr, wenn man dieses Sein das transzendente nennt, und ich gehe in ihm fort zum Begriff, so habe ich das Transzendente überschritten und bin *s o* wieder immanent geworden". "Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transzendente, er ist das immanent (d. h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transzendente ... Das a priori unbegreifliche, weil durch keinen vorausgehenden Begriff vermittelte, Sein wird in Gott ein begreifliches, oder es kommt zu seinem Begriffe. Das unendlich Existierende, das die Vernunft nicht in sich bergen kann, wird ihr in Gott zum immanenten." (169 f). Schelling glaubt also gerade das leisten zu können, was Kant unmöglich schien: "entweder zu der absoluten Notwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgendeinem Dinge die absolute Notwendigkeit desselben zu finden" (s. o. S. 68).

Der logische Einwand trifft den ontologischen Gottesbeweis, nicht aber seine Umkehrung in der positiven Philosophie. Denn das unvordenkliche Sein wird nicht eigentlich gedacht, sondern denkend berührt und als das allem Denken Entgegenstehende hingenommen. Schelling präzisiert dies noch einmal, indem er das "nicht denkende Denken", wenn man es so nennen will, als "Vorstellen" vom wirklichen "Denken" unterscheidet. Die negative Philosophie besitzt alles Seiende nur "im Begriff", "als bloß Mögliches". Für seine aktuelle, gegenwärtige Existenz muß sie auf die Erfahrung verweisen. Für ihren letzten Begriff hingegen, den Begriff Gottes als desjenigen, der notwendig das notwendig Seiende ist (wenn er existiert), fällt diese Verifizierung aus. Aber gerade dieser letzte Begriff ist im Unterschied zu allen anderen derjenige, der "gegen die wirkliche Existenz des

in ihm Geforderten nicht gleichgültig läßt"³⁰⁸. "Eben darum muß nun die Vernunft, welche diese ihre letzte Idee in der Erfahrung nicht nachweisen kann, zu dem Sein sich wenden, das selbst außer und über aller Erfahrung ist, zu dem Sein, das zu ihr als dem r e i n e n Erkenntnisvermögen ebenso sich verhält, wie das in der Erfahrung vorkommende Sein sich zu dem sinnlichen Vorstellungsvermögen verhält." Gegenstand der sinnlichen Vorstellung ist das q u o d , die Existenz von etwas überhaupt; das q u i d hingegen wird im Denken erfaßt. Der Inhalt der r e i n e n Vorstellung ist das Sein, der Inhalt des reinen Denkens ist das Wesen. "Das allem Denken zuvorkommende Sein ist insofern eben das absolut Vorgestellte. Aber gegen dieses nun, gegen das reine Daß erhebt sich unmittelbar das Denken, und fragt nach dem Was oder nach dem Begriff. Dies ist denn auch der Gang der positiven Philosophie." Sie geht "von dem aus, was schlechterdings außer der Vernunft, aber die Vernunft unterwirft sich diesem nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten" (171-173)³⁰⁹.

Diese Abgrenzung der positiven von der negativen Philosophie wirft manche Probleme auf. Ehe wir darauf eingehen, lassen wir in aller Kürze noch den Schelling der Münchener Jahre zu Wort kommen, der sich in seinen (ungedruckten) Vorlesungen mehrfach über das neue positive System ausgesprochen hat³¹⁰. In diesen Texten spielt der Gegensatz von Wesen und Existenz noch keine Rolle, wie er denn auch in der Berliner Spätphilosophie keineswegs die ganze Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie zu tragen hat.

In einem Brief an Victor Cousin aus dem Jahre 1826 taucht der Gedanke einer Philosophie auf, die von einem ersten Prinzip ausgehe, "qui à cause même de son objectivité ou positivité absolue ne se laisse connaître qu'a posteriori". Die "Negativität der früheren Systeme" wird 1828 dahin in-

interpretiert, "daß sie bei der von vorn anfangenden Wissenschaft nicht einmal angekommen seien, sondern an der bloßen Dialektik stehen blieben". Die "Frage, worauf es hier ankommt, ist diese: Ob in der Welt alles mit bloßer logischer Notwendigkeit zusammengehalten werde, oder ob alles von Wille, Freiheit und Tat ausgehe. Ein System, das dieses letztere nachweist, nannte ich das positive System". Das positive System bedeutet keine Widerlegung der bloß "logischen" Vernunftsysteme - den Spätidealisten gegenüber, die um die Methode fürchten, hat es Schelling mehrfach versichert (Plitt III 67.99) -, sondern ein Hinausgehen über sie. Das logische System kann nicht falsch sein, es ist bloß unvollständig: sein Wesen "besteht im Mangel. P o s i t i v nennt man nur, was die Emanation eines bestimmten W o l l e n s , einer Tat, eines Aktes ist, - nicht ... was sich von selbst versteht", heißt es 1830. "Diejenigen Denker, die von einer Tat nichts wissen, die annehmen, daß am Ende sich alles von selbst verstehe, wie A=A, sind Systeme, die des Actus des Positiven ermangeln. Negation ist Nicht-Actus. Die Geometrie z. B. ist ein negatives System." In der Vorlesung über die "Geschichte der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die gegenwärtige Zeit als Übergang zum System der positiven Philosophie" (1833) wird der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit noch schärfer herausgearbeitet. "Alle logische Philosophie ist Rationalismus. Ihr Subjekt ist immer ein zur Bewegung Drängendes ... Der Gegensatz zu diesem Rationalismus kann nur der Empirismus sein" - freilich in einem ganz bestimmten Sinn: "Der hier aufgestellte Empirismus behauptet ..., daß a u c h das Übersinnliche Gegenstand des Erfahrungsmäßigen ist. Wenn Gott als frei handelnde Intelligenz eine Welt außer sich setzt, i s t er ein Erfahrungsmäßiger." "Alle Systeme, die von einem nichtseienden [nichtvollendeten] Subjekte ausgehen, das also die Notwendigkeit hat, sich ins Sein zu geben, ... nenne ich n e g a t i v e Systeme. Um positiv zu sein,

muß ein System vom Seienden, das IST ausgehen ... Der Gott einer geschichtlichen Philosophie ... wird sich nicht erst ins Sein zu bewegen haben. Er wird *h a n d e l n* ... Das Prius des Rationalismus ist daher ein negatives. Es hat ursprünglich, d. h. anfänglich kein Sein. Denn warum würde es sich sonst ins Sein bewegen, wenn es schon Sein hätte? Die geschichtliche Philosophie geht von einem positiven Sein aus, d. h. von einem Prius, das sich nicht erst ins Sein zu bewegen hat, das vielmehr ein Sein *a u ß e r* sich setzt, ein von seinem Sein *v e r s c h i e d e n e s* Sein."

Diese Distinktionen, die z. T. wörtlich in den Texten der Berliner Spätphilosophie (etwa in der Polemik gegen Hegel und die Theosophie) wiederkehren, zeigen, daß auch sie nicht ausschließlich aus der Problematik von Wesen und Existenz zu interpretieren ist. Schelling hat den Differenzpunkt so formuliert: "Die positive Philosophie ist die eigentlich freie Philosophie; wer sie nicht will, mag sie lassen, ich stelle es jedem frei, ich sage nur, daß wenn einer z. B. den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Welterschöpfung u.s.w. will, er dieses alles nur auf dem Wege einer solchen Philosophie haben kann." Wem die rationale Philosophie genügt, der mag bei ihr bleiben; "nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann, nämlich eben den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältnis Gottes zur Welt" (XIII 132). Schelling hat nun aber die positive Philosophie in seiner Berliner Zeit nicht einfach den bloß "logischen" Systemen *e n t g e g e n g e s e t z t*, sondern überhaupt nur *a u s* der negativen *h e r a u s* zu entwickeln vermocht. Daß die positive Philosophie "möglicherweise rein für sich anfangen" könnte, "mit dem bloßen Ausspruch: 'Ich will das, was über dem Sein ist'" (XI 564), diesen Beweis ist Schelling schuldig geblieben, es

sei denn, man müßte weite Passagen der negativen Philosophie bereits als den ersten Teil der positiven ansehen. Der Ausarbeitung der rein rationalen Philosophie hat Schelling ja auch bis zu seinem Tode die größte Mühe gewidmet. "Negativ" heißt sie jetzt, weil sie "kritisch", d. h. "ausscheidend" verfährt: Sie erzeugt den Begriff dessen, das essentiā oder naturā actus ist (οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια), indem sie alles Potentielle sukzessiv von ihm ausschließt. Solange dieses "Bleibende" nicht erreicht ist, besteht die Notwendigkeit des Fortgehens, die das Eigentliche der Wissenschaft ausmacht. Die letzte Krisis der negativen Vernunftwissenschaft tritt ein, wenn das naturā actus Seiende, das sie nur im Begriff hat, aus seinem Begriff ausgestoßen und als actu actus-Sein, als unvordenkliches Sein gesetzt wird, gerade damit es in Gott per posterius begreiflich werde und das Denken zu seinem Recht komme (XIII 66-71. 127 f; XI 561-566).

Es sind aber dennoch nicht zwei Philosophien, sondern nur eine. Negativ ist die Philosophie, sofern sie das absolut Transzendente aus sich heraussetzen muß, positiv, sofern sie von diesem in die Immanenz, in den Begriff, zurückkommt (XIII 171). "Die positive Philosophie ist die immer und ursprünglich gewollte"; sie ist gerade in der negativen gewollt, wie auch Kant bestätigt, der das Positive durch die Hintertür des Praktischen wieder einführt (84). Insofern nun die positive Philosophie das, was der negativen als Unerkennbares geblieben ist, zur Erkenntnis bringt und also "die in der negativen g e b e u g t e Vernunft wieder aufrichtet", kann geradezu gesagt werden: "In der positiven Philosophie triumphiert daher die negative als Wissenschaft, in welcher das Denken seinen Zweck nun erst wirklich erreicht ... In ihrer Wahrheit also, d. h. inwiefern sie P h i l o s o p h i e ist, ist die negative selbst positiv, weil sie diese außer sich setzt, und es ist keine Zweifelt mehr." (153 f)

Diese Verhältnisbestimmung ist nicht eindeutig. Wir haben darauf hingewiesen, daß die positive Philosophie faktisch immer nur als *n e g a t i v e* einsetzen kann. Schelling hat es auch selbst ausgesprochen: Noch vor ihrer Differenzierung gilt von der Philosophie überhaupt, daß sie ihren Gegenstand nicht einfach aus der Erfahrung aufnehmen oder von anderen Wissenschaften empfangen kann, sondern ihn erst suchen und sich selbst geben muß. Dies kann sie aber nur, indem sie nicht von einzelnen Gegenständen oder auch der Summe aller möglichen Gegenstände ausgeht, sondern "von der *a l l g e m e i n e n* Möglichkeit, also von dem Seienden als bloßem unmittelbaren Inhalte der Vernunft", um zu finden, "wie von diesem aus alles in das Sein kommt, was das Erste ist im Sein, was das Nächste u.s.w.". Dieser Standpunkt bei dem allgemeinen Prius verschafft der Philosophie eine "apriorische Stellung zu allem Sein ..., woraus erhellt, daß die Philosophie, wenn sie ihren ganzen Umkreis beschreiben will, schlechterdings nur anfangen kann als rationale Philosophie". Sie endet dann bei einem Letzten, für das sie nicht mehr auf die Erfahrung verweisen kann, das sie nur noch im reinen Denken besitzt: es ist "das nicht mehr *a u - ß e r* dem Denken (empirisch) sein Könnende", "das über dem Sein Stehende, nicht mehr in das Sein übergehende, ... das Seiende selbst" (148). Die positive Philosophie wird also insofern immer als negative anfangen, als sie sich allererst mittels dieser "versuchenden Methode" (XI 330) jenes Begriffs versichern muß.

Beginnt die positive Philosophie also doch mit dem *B e - g r i f f* ? Und gilt dann nicht der Einwand, daß vom Begriff nicht zur Gewißheit der Wirklichkeit zu gelangen sei? Anders gefragt: Wenn die positive Philosophie mit jenem Begriff einsetzt, wie ist damit die Versicherung in Einklang zu bringen, daß sie überhaupt erst von der Existenz zur Essenz, vom Daß zum Was, d. h. zum Begriff, *h i n s t r e b t* ? Auf diesen Punkt hat vor allem J. Habermas seine Kritik ge-

richtet³¹¹. Er wendet ein, daß der Übergang von der Existenz zur Essenz, um den es gerade zu tun sei, heimlich als schön geschehen vorausgesetzt werde, weil Schelling (XI 563 f) dem "reinen Daß" als dem *a c t u - actus-Seienden* den *B e g r i f f* dieses reinen Daß, nämlich das *n a t u r ā - actus-Seiende* unterschiebe. Der gleiche Fehler unterlaufe ihm auch an einer anderen Stelle (XIII 149), wo er das Überseiende, das potenzloser Akt ist, als "das aufs vollkommenste, nämlich im reinsten Wissen zu Wissende" bezeichnet: während der reine Akt bei Schelling sonst durchweg als das Unerkennbare und nur die Potenz, die Essenz als erkennbar gelte, werde hier allein dem Akt die Erkennbarkeit zugeschrieben - ein Beweis, daß auch hier die Existenz bereits *m i t* der Essenz, dem Begriff, gesetzt sei. Die völlige Isolierung von Existenz und Essenz würde eben einen Erkenntnisübergang vom einen zum anderen unmöglich machen. Schelling hätte also zugeben müssen, daß sein Verfahren nicht vom Prius selbst, sondern von seinem *B e g r i f f* ausgehe, wie er es etwa XIII 129 durchblicken lasse: "Wir werden also sagen, das Prius, dessen Begriff dieser und dieser ... ist, wird eine solche Folge haben können ..."

Dieser Einwand ist nicht stichhaltig. Daß das absolut potenzlose, allem Denken zuvorkommende Sein von Schelling immerhin *g e d a c h t* werde, ist ein Scheineinwand. Zudem unterscheidet Schelling sehr genau die Weise, in der das reine unvordenkliche Sein im Denken gehabt wird, von aktueller begrifflicher Erkenntnis (vgl. o. S. 173 f): das allem Denken zuvorkommende Sein ist "das absolut Vorgestellte", das im Denken nur eben Festgehaltene, gegen welches das Denken, sofern es auf das Was oder den Begriff geht, nichts vermag. Es ist zunächst bloßer "Name", der im Denken als Platzhalter des noch ausstehenden Begriffs bewahrt wird (XIII 173 f). Auch an der Stelle, die J. Habermas als Beleg für eine Kontamination der Begriffspaare

Essenz-Existenz und Potenz-Akt heranziehen zu können meint, trifft Schelling eine exakte Unterscheidung zwischen dem "reinen Wissen" jenes *summum cogitabile*, des am meisten des Erkennens Werten, und der "wirklichen Erkenntnis": "Dieses so Beschaffene also, nur im reinen Wissen zu Wissende, weil allein *ganz* Seiende, wird die Philosophie, nachdem sie bei ihm angekommen, ebensowenig einer *andern* Wissenschaft zur wirklichen Erkenntnis überlassen, als sie es selbst unerkannt liegen lassen kann; *dieses* vielmehr wird sie sich selbst vorbehalten als den ihr eigenen Gegenstand, gegen den sie alle vorausgegangenen für nichts, als für sie nichtseiende, geachtet hat, als solchen wird sie ihn anziehen, um es mit ihm zur wirklichen Erkenntnis zu bringen, was nun freilich ... nur in einer neuen, ganz von vorn anfangenden Wissenschaft geschehen kann." (149 f) Wenn die positive Philosophie nun vom *actu-actus-Sein* des in der negativen als *naturā-actus-Seienden* Deduzierten ausgeht, so kann also bloß deshalb, weil sie dieses wie alles Wirkliche nur im Denken besitzt, nicht eingewendet werden, daß sie damit unbemerkt den Schritt von der Existenz zur Essenz und zum Begriff *im prägnanten Sinne* vollzogen habe.

J. Habermas erklärt: "Vom Daß zum Was läßt sich nur fortgehen, sofern dieses Daß der Begriff des reinen Existierenden ist, nicht dieses selbst. Von dem rein Existierenden kann keine essentielle Folge deduziert werden, weil es das schlechterdings Unbegreifliche ist." Was den ersten dieser beiden Sätze betrifft, so hat sich uns ergeben, daß es unzulässig ist, das rein Existierende in dieser Weise gegen seinen Begriff auszuspielen, weil Schelling, wenn er vom "Begriff" dieses rein Existierenden spricht, diesen Ausdruck nur in dem Sinne verwendet, wie auch das Unbegreifliche eben ein - "Begriff" ist. Nicht Schelling, sondern Habermas läßt sich hier von einer Doppelsinnigkeit - der des Ausdrucks "Begriff" - zu einer falschen Kritik verleiten.

Der zweite der eben zitierten Sätze ist Habermas zuzugeben. Schelling hat sich diesen Einwand selbst gemacht. Wenn er betont, daß das a priori Unbegreifliche e r s t in Gott ein Begreifliches werde (165), dann bekundet er damit gerade den Verzicht auf eine Deduktion der Essenz aus der Existenz. Wohl sucht die positive Philosophie, vom notwendig Existierenden (als noch begrifflosen Prius) zum Begriff, zum Wesen, zu Gott als Posterius zu gelangen. Zwischen beides schiebt sich nun aber die E r f a h r u n g , wodurch sich die Unmöglichkeit einer rein logischen Deduktion aufdrängt: "das notwendig Existierende (nämlich das einfach-notwendige Existierende) i s t - nicht notwendig, aber f a k t i s c h das notwendig notwendig-existierende Wesen oder Gott; und dies wird a posteriori auf die schon angezeigte Art bewiesen, indem man nämlich sagt: wenn das notwendig Existierende G o t t ist, so wird diese und jene Folge - wir wollen sagen, so wird a, b, c u.s.w. m ö g l i c h ; nun existiert aber unserer Erfahrung zufolge a, b, c u.s.w. wirklich, also - der notwendige Schluß - ist das notwendig Existierende w i r k l i c h Gott." (167-169) Bewiesen wird also nicht das absolute Prius selbst, das grundlose reine Sein, sondern die G o t t h e i t dieses Prius, und zwar durch seine Folge, die es haben kann, " w e n n e s w i l l " , und für die darum nur auf die Erfahrung verwiesen werden kann.

In dieser Hinsicht ist die positive Philosophie Empirismus (130) und enthält Erkenntnisse a postèriori. Sie müßte also konsequent mit der Theorie der kontingenten Schöpfung beginnen³¹². Tatsächlich bildet diese jedoch erst den zweiten Teil der positiven Philosophie, dem ein erster vorgeschaltet ist, in welchem der Gottesbegriff noch in rationaler Konstruktion gewonnen wird. Besser entspricht es der Intention Schellings, wenn dieser erste Teil noch der n e g a - t i v e n Philosophie zugerechnet wird. Dies hat die Untersuchung von K. Hemmerle ergeben. Ihm gelingt eine Klä-

rung, indem er in Schellings Spätphilosophie drei Ebenen des Denkens unterscheidet. Das reine Denken denkt "das Seiende", die universale Idee des Vielen, das sein kann, und des Einen, das dieses Seiende ist. Schelling spricht von der "absoluten Idee", in welcher Gott und Welt noch "pantheistisch" ineinander liegen (XI 366.372 f). Die negative Philosophie leistet die Explikation des im Seienden noch implizit gebliebenen Prinzips, indem sie - hypothetisch - den Prozeß der Potenzen in Gang bringt bis zur Selbsterhebung des von ihnen Verursachten (des Ichs), die dessen Ohnmacht und die bleibende Verwiesenheit der Potenzen auf ihr überseiendes Prinzip unterstreicht. Die positive Philosophie ist dann die wahrhafte Deduktion dessen, was ist, aus dem Prinzip mit Hilfe der Potenzen, die - von der negativen in die Selbständigkeit von "Ursachen" übergeführt - sich als Potenzen des Prinzips erweisen, das (anders als das Ich) in ihnen, durch sie und über ihnen es selbst ist: göttlicher Gott. Wenn das Denken die Figur des Seienden entwirft und sie als Prädikat dessen setzt, das dieses Seiende ist und in welchem, da es reiner Akt ist, sich nichts Prädikatives findet, so folgen die drei Ebenen des Denkens schlüssig auseinander: "Denken, welches explizit das Prädikat und implizit darin sein Subjekt setzt - reines Denken; Denken, welches das im Prädikat Gesetzte, die Möglichkeiten des Prädikats, auseinander - und darin das Subjekt an sich selbst freisetzt - negative Philosophie; Denken, welches das Subjekt als Subjekt des Prädikates und so beide in ihrem Zusammenhang und ihre Distanz setzt - positive Philosophie."³¹³

Von der negativen Philosophie empfängt die positive als ihre Aufgabe die Explikation des reinen, potenzlosen Aktes. Sie bedient sich dazu auch des Instrumentariums derselben. Diese partielle Kongruenz der beiden Philosophien ruht indessen auf der Differenz, die an der Funktion der "Erfahrung" in beiden aufbricht. Wenn die positive Philosophie

von dem "schlechterdings transzendenten Sein" ausgeht, das über aller Erfahrung und damit nicht bloß relativ, sondern absolut außer allem Denken liegt, "so muß sie apriorische Wissenschaft sein. Insoweit ist sie dann also wieder von der negativen Philosophie nicht unterschieden, denn es gilt auch von dieser, was wir der positiven Philosophie zugeschrieben, daß sie nicht von der Erfahrung aus, aber der Erfahrung z u geht". Während aber die Erfahrung für die negative (rationale) bloß "bestätigend" sein kann, ist sie für die positive, die in ihrer Argumentation auf die Tatsache der "Folge" jenes Prius angewiesen bleibt, "erweisend" (XIII 127 f).

Damit hängt eine weitere Schwierigkeit zusammen, auf die J. Habermas hingewiesen hat. Die vorliegenden Texte des Schellingschen Spätwerkes erwecken den Eindruck, als sei die Philosophie der Mythologie und Offenbarung nicht ein T e i l , sondern das Ganze der positiven Philosophie. Dies ist zweifellos nicht Schellings Meinung. Die Offenbarung kommt in der positiven Philosophie in keinem anderen Sinne vor als auch die Natur und die Geschichte (133). "Nennen wir die Philosophie, welche den wirklichen Gott, und somit wohl überhaupt nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Dinge begreift - nennen wir diese die positive Philosophie, so wird die Philosophie der Offenbarung eine Folge oder auch ein Teil von ihr, aber sie wird nicht die positive Philosophie selbst sein." (141) Unterscheidet sich die positive von der negativen Philosophie aber bloß dadurch, daß sie Erkenntnis nicht nur von Möglichkeit, sondern von Wirklichkeit ist bzw. nur die jeweilige empirische Bestätigung als das spezifisch Positive hinzubringt, dann müßten sich die Gegenstandsbereiche beider decken: Mythologie und Offenbarung müßten genau wie Natur und Geschichte noch im Rahmen der n e g a t i v e n Philosophie konstruiert werden. Dies ist aber nicht der Fall. Die Gründe dafür sind nicht schwer zu finden. Schelling bringt die positive Phi-

losophie zur negativen in das Verhältnis einer Einzelwissenschaft zur apriorischen Konstruktion. Grundsätzlich haben die Einzelwissenschaften die Aufgabe der empirischen Bestätigung des in der negativen Philosophie apriori Erkannten zu leisten, und nur die Einzelwissenschaft, die G o t t selbst zum Gegenstand hat, bleibt der Philosophie als positiver vorbehalten³¹⁴. Gerade dies macht die Philosophie zunächst zur negativen, daß sie als "Wissenschaft aller Wissenschaften" das "w i r k l i c h e Wissen" nicht in sich selbst setzt, sondern in die Wissenschaften, deren Wissenschaft sie ist. P o s i t i v wird sie erst in dem Augenblick, wo sie - und das gilt allein für den Gegenstand " G o t t " - das wirkliche Wissen nicht mehr außer sich, sondern in sich selbst setzen muß (150). Sie hat in Gott einen "besonderen Gegenstand", d. h. einen solchen, "für den sich keine andere Wissenschaft findet", sodaß sie selbst "nun auch eine b e s o n d e r e Wissenschaft ist, nicht die Wissenschaft, sondern eine wie alle andern" (XI 561).

Gibt sich aber die Philosophie nicht selbst auf, wenn sie sich auf eine Einzelwissenschaft einschränkt?³¹⁵ Oder liegt darin das Eingeständnis ihrer Ohnmacht vor der "Positivität" des w i r k l i c h e n G o t t e s , der sie anders als in solcher Selbstbeschränkung nicht genügen kann? Und gerät sie damit nicht in die Nähe der christlichen T h e o l o g i e , deren Positivität ja ebenfalls, wie Hegel lehrt, das eigentliche Skandalon für den Philosophen darstellt? Abgeschnitten ist durch Schelling jedenfalls ein Verständnis von Philosophie, das ihre Vorordnung vor den Wissenschaften nur so wahren zu können meint, daß es sie auf die Reflexion der Bedingungen von Gegenständlichkeit überhaupt festlegt. Das ist ja das Selbstverständnis der Philosophie in ihrer transzendentalphilosophischen Linie von Kant bis Heidegger. Auf dieser Linie liegt auch noch die Schellinginterpretation von W . S c h u l z , die als The-

ma seiner Spätphilosophie die "Frage nach der Möglichkeit der Selbstkonstitution der auf sich gestellten Subjektivität" herausstellt³¹⁶. Schellings positive Philosophie nimmt dagegen bewußt den Skandal auf sich, keineswegs als bloße Wissenschaft aller Wissenschaften im Vorfeld wirklichen Wissens zu verharren, sondern im Ausbruch aus der transzendentalphilosophischen Introversion "wirkliches Wissen" zu werden. Das stellt ihn scheinbar neben Hegel. Aber das "wirkliche Wissen" ist vom "absoluten Wissen" charakteristisch unterschieden. Das absolute Wissen Hegels kann seinen Anspruch nur rechtfertigen, indem es den dialektischen Zusammenhang der Vermittlung selbst als das Absolute hin- nimmt. Die Sätze, in denen es sich ausspricht, sind nur "wahr" im Augenblick ihres Gedachtwerdens, als Durchgangsstellen des sich selbst vollbringenden Systems. Schellings "wirkliches Wissen" leistet nicht nur auf die transzendentalphilosophische, sondern auch noch auf die spekulative Absolutheit Verzicht, denn es intendiert Sätze, die positiv "gewußt" werden können. Sie sind freilich auch nicht "dialektisch" in dem Sinn, wie dies von den Sätzen der christlichen Theologie, mit denen sie die Positivität teilen, gelten muß. Denn das wirkliche Wissen, auch wo es sich zu einer "Philosophie der Offenbarung" erhebt, orientiert sich an "Tatsachen", aus denen das anredende Wort verschwunden ist: das Geoffenbartsein wird als bloß "formelles Prinzip" (XIII 135) vom "Inhalt" der Offenbarung abgelöst und der Theologie überlassen (141). Der gegen das wirkliche Wissen der positiven Philosophie so oft erhobene Vorwurf des Gnostizismus hat, wenn irgendwo, dann an dieser Stelle seine Berechtigung.

D r i t t e r T e i l

SCHELLINGS PHILOSOPHIE DER MYTHOLOGIE UND DER OFFENBARUNG

Schellings Spätphilosophie scheint uns deshalb Beachtung zu verdienen, weil sich mit ihr innerhalb des deutschen Idealismus der Versuch einer *p h i l o s o p h i s c h e n* *T h e o l o g i e* erhebt, der den auf seinem Boden gewachsenen Bedingungen Rechnung zu tragen und dennoch die durch Kant und Hegel bezeichnete Alternative zu vermeiden gewillt ist. Die Auseinandersetzung der protestantischen Theologie mit dem deutschen Idealismus hat diesen Versuch, wenn man einmal von P. Tillich absieht, kaum zur Kenntnis genommen. Die Entwürfe von R. Bultmann und K. Barth, die wir im ersten Teil dieser Arbeit betrachtet haben, zeigen, wie die Theologie von gegensätzlichen Positionen aus dazu kommen kann, sich vielmehr gegen jeden philosophischen Gottesbegriff zu verwahren. Daß sie die Diskussion darüber nicht prinzipiell, sondern bloß faktisch für beendet erklärt, unterstreicht den Zeugnischarakter ihrer Aussagen, läßt aber dadurch die Frage offen, ob philosophische Theologie *i n s i c h s e l b s t* ein unmögliches Unternehmen sei.

Wir haben uns deshalb im zweiten Teil einleitend mit der Position von W. Schulz auseinandergesetzt, die auf eine Destruktion der Metaphysik aus dem Geist der Subjektivität hinausläuft. Der an Feuerbach gemahnende Ansatz mittels eines *l e e r e n* Begriffs von Subjektivität konnte uns - auch als Interpretation des Idealismus - nicht überzeugen. In W. Weischedels Entwurf einer philosophischen Theologie im Schatten des Idealismus erwies sich die Inanspruchnahme des Gottesbegriffs zur Kennzeichnung des Vonwohers der radikalen Fraglichkeit als unmotiviert, die Vorordnung der Fraglichkeit vor dem Fragen des philosophieren-

den Subjekts selbst als eine Erschleichung, die dem Fragen die erwünschte Selbstgewißheit verschaffen soll. Wir haben uns darum noch einmal den beiden Typen philosophischer Theologie zugewandt; in denen das Denken jeweils ins Äußerste gelangt: der ethischen Theologie Kants und der spekulativen Hegels. Bei beiden markiert der Gottesbegriff in einem doppelten Sinn das "Ende" des Denkens, sofern es im Salto mortale einmal Gott als Postulat der ethischen Praxis setzt, zum anderen nur noch den sich selbst bewegenden Begriff als das Absolute auszusprechen vermag. Schellings Denken ließ sich von seinen Anfängen her als eine Reaktion gegen den "Gott am Ende" verstehen, dem er nicht bloß den Gott Kants, sondern später auch das Hegelsche Absolute subsumiert. Diese nach beiden Seiten verlaufende Stoßrichtung des Schellingschen Denkens haben wir unter den Leitworten "Sein contra Sollen" und "Freiheit contra Dialektik" darzustellen versucht. Auch Schellings Kritik des ontologischen Gottesbeweises wird erst von hier aus verständlich, während sonst von ihr nur gesagt werden könnte, daß sie die Höhe des ontotheologischen Gedankens nicht erreicht. Mit ihr bringt sich das Denken vor die Notwendigkeit, einen Gott zu denken, der nicht das Ende, sondern allererst der Anfang des Denkens selber ist und nur als das sich immanent gemacht habende Transzendente eigentlich gedacht werden kann. Die Immanentwerdung dieses Transzendenten ist dann die Stelle, an der das Denken seiner Ohnmacht inne wird und nur noch auf die Erfahrung (die Existenz der Folge jenes absoluten Prius) verweisen kann. Wir führen unsere Darstellung zunächst bis zu diesem Umschlagspunkt, um dann weiter zu verfolgen, wie die Theorie des mythologischen Prozesses zur Konstruktion des Gottesbegriffs die Evidenz des existierenden Gottes hinzubringt. Dabei werden sich zwei F r a g e n ergeben:

- 1) I s t d i e p o s i t i v e P h i l o s o p h i e
g e n u i n e p h i l o s o p h i s c h e T h e o -

logie oder macht sie an entscheidender Stelle Anleihe bei der christlichen Theologie?

- 2) Ist die positive Philosophie geeignet für eine Theorie des Mythos, wie sie Schelling vorschwebt?

1. Kapitel: DIE KONSTRUKTION DES GOTTESBEGRIFFS IN DER POSITIVEN PHILOSOPHIE

Die positive Philosophie, von der Schelling mehrfach behauptet, daß sie rein für sich anfangen könnte, vermag, wie wir gesehen haben, faktisch nur als negative einzusetzen. Andererseits aber soll keine Notwendigkeit des Fortgangs von der negativen zur positiven bestehen (XIII 132). Wie ist beides miteinander in Einklang zu bringen?

In der Dialektik ihres gegenseitigen Verhältnisses meldet sich die Dialektik des Begriffs der Grenze. Das Denken als solches wird sich immer und notwendig zur rein rationalen Philosophie entwickeln und besitzt kein Bewußtsein einer Grenze seiner selbst, die ja als selbst wieder gedachte keine mehr wäre. Die Grenze muß dem Denken "von außen" entstehen, und zwar so, daß sie Grenze bleibt, wenn das Denken auf sie stößt. Folglich ist es nicht die rationale Philosophie selbst, sondern die Grenze, die sie zur lediglich negativen macht. Aber woher kann die Grenze sich einstellen, wenn außerhalb des Denkens nichts existiert? Die Lösung liegt darin, daß das Denken zur Erfahrung wird. "Um zu wissen, was das Seiende ist (und darum handelt es sich zuletzt allein), muß man ... wirklich versuchen es zu denken, so wird man erfahren, was es ist.

Tentandum et experiendum est." (XI 330)³¹⁷ Das nötigt freilich die rationale Philosophie noch nicht, sich als negative zu bekennen und damit die positive aus sich herauszusetzen, da sie, wie Schelling immer betont, sich selbst vollkommen genügt. Kommt es zu einer "Umkehr", so kann "diese selbst ... doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktischen Antriebes; im Denken aber ist nichts Praktisches, der Begriff ist nur contemplativ, und hat es nur mit dem Notwendigen zu tun, während es sich hier um etwas Gewolltes handelt. Ein Wille muß es sein, von dem ... diese letzte Krisis der Vernunftwissenschaft ausgeht, ein Wille, der mit innerer Notwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sei." (XI 565 f) Das Gewicht dieser und der folgenden Sätze (566 ff) scheint uns von W. Schulz verkannt zu sein. Er meint, die Herbeiführung der Krisis der Vernunftwissenschaft könne zwar nur existentiell sein, sei aber eben darum bloß "Signal" (566) und müsse "in der Reflexion, die den Sinn dieses Wollens aufzeigt, überhöht werden"³¹⁸. Die positive Philosophie ist jedoch die Ausführung dieses Wollens, nicht aber seine "überhöhende" Auslegung. Letztere bleibt dem von Schulz bezogenen Standpunkt der Selbstreflexion des Denkens überlassen, auf dem wir Schelling gerade nicht oder zumindest nicht endgültig anzutreffen meinen³¹⁹.

Schelling beginnt seine Einleitung in die Philosophie der Offenbarung mit einem Rückblick auf die vorkantische Metaphysik. Sie stützte sich auf drei Erkenntnisquellen: auf den Verstand als das Vermögen der allgemeinen Begriffe, die Erfahrung und die Vernunft als das Vermögen zu schließen. Erkenntnis Gottes kam so zustande, daß die Vernunft die allgemeinen Verstandesprinzipien auf das durch die Erfahrung Gegebene anwandte, um dadurch zum Übersinnlichen, zu Gott als der absoluten Ursache aufzusteigen. Der Existenz des so erschlossenen Wesens fehlte indessen die innere Notwen-

digkeit. Seine vermeintlich reale Notwendigkeit war nur die subjektive seines Gedacht-werden-müssens. Im Fortgang der Philosophie wurden alle drei Erkenntnisvermögen sukzessiv einer Kritik unterzogen, indem, was vorher Prinzip war, jeweils zum Gegenstand der Erkenntnis wurde. Dafür stehen die Namen Descartes (Kritik der Erfahrung), Locke und Hume (Kritik des Verstandes) und zuletzt Kant (Kritik der Vernunft). Der Befreiung von der Fremdbestimmung in der mythologischen Religion und von der äußeren Autorität einer Offenbarung mußte eine letzte Befreiung auch von der "unbegriffenen natürlichen Erkenntnis" folgen, in der die ehemals fraglos gültigen Erkenntnisprinzipien selbst zu Gegenständen der philosophierenden Vernunft wurden: "der Vernunft, inwiefern sie selbst das ursprüngliche, nichts außer sich bedürfende, von sich aus vermögende Erkennen ist" (XI 255-266; XIII 34-43).

Descartes hatte dazu einen ersten Ansatz gemacht. Sein "cogito (dubito) ergo sum" hatte es allerdings weder zum wirklichen Zweifel an der Existenz der Dinge außer mir (die ja als bezweifelte zumindest "sind") noch zur Gewißheit der Existenz des Ich, sondern ebenfalls bloß zur Evidenz einer Existenz *w e i s e* (je suis une chose qui pense) gebracht³²⁰. Wirkliche Gewißheit des eigenen Seins entsteht ihm daher nur im Zusammenhang mit demjenigen, dessen Dasein nicht auf Schlüssen beruht, sondern eine Folge seines bloßen Gedachtseins ist: Gott. Schelling läßt jedoch den ontologischen Gottesbeweis in der cartesischen Fassung nicht gelten. Zudem wird Gott bei ihm zu einem Endbegriff, von dem aus nicht mehr gezeigt werden kann, "wie aus einem solchen Wesen diese Welt von Einschränkungen und Negationen hervorgehe, die wir in der Erfahrung antreffen". Er verzichtet auf ein "Begreifen" des Seienden, um dessentwillen er nach Gott gefragt hatte und gründet sich auf einen *G l a u b e n*, der selbst noch die mathematischen Wahrheiten tragen soll, auf den Glauben, daß Gott als das allervollkommenste Wesen kein Betrüger sein könne (XI 270 f).

Immerhin war durch Descartes ein wichtiger Fortschritt. über die alte Metaphysik hinaus gemacht. Diese hatte, wie etwa der Einwand des Thomas v. Aquin gegen das ontologische Argument beweist, Gott im Grund nur als bloßes Einzelwesen gewollt, während er bei Descartes d a r u m existieren soll, weil er das v o l l k o m m e n s t e Wesen ist. Diese Definition besagt für Schelling: Gott ist das Seiende, das allgemeine Wesen. Seine Existenz folgt daraus, daß er das Seiende ist, zwar noch nicht. Das das-Seiende-Sein Gottes ist erst das im Denken gesetzte Sein Gottes. Es wird also darauf ankommen, Gott von dem Seienden, das er ist, frei zu erhalten. Die Philosophie zielt auf "ein Fortgehen, von der Existenz nämlich, in welcher Gott nicht als Er selbst, sondern als der schlechthin allgemeine ist, zu dem Sein, in welchem er als Er selbst ist, von dem im Seienden eingewickelten zu dem aus dem Seienden hervorgetretenen (a Deo implicito ad Deum explicitum), von dem nicht mehr zu sagen ist, daß er das Seiende, sondern daß er das ist, was das Seiende i s t " (273 f) - "ist" in einem spezifischen, noch zu klärenden Sinn. Noch ist dieser Punkt nicht erreicht. "Gott ist das Seiende" besagt vorerst, daß Gott m e h r ist als bloßes Einzelwesen, von dem auch keine Wissenschaft möglich wäre. Auch zum religiösen Gefühl hat Gott nur dadurch ein Verhältnis, daß er das allgemeine Wesen ist.

Dies ist er bei Spinoza. Schellings Kritik wendet sich nicht gegen seinen Pantheismus, sondern nur dagegen, daß er bei ihm stehen bleibt. Am P r i n z i p des Pantheismus ist festzuhalten, weil der Monotheismus nur als überwundener, in seine Latenz zurückgebrachter Pantheismus eine sinnvolle These sein kann. "Der Grundbegriff, nach welchem Gott die unmittelbare Potenz des Seins, also die Potenz a l l e s Seins, nach welchem also auch hinwiederum alles Sein nur das Sein Gottes ist, dieser Grundgedanke ist der Nerv alles religiösen Bewußtseins ... Wo dasjenige fehlt, was durch

die wahre Idee Gottes überwunden ist, da kann auch diese Idee selbst nicht sein, und insofern ist der bloße Theismus, der eben jenes Prinzip in Gott zu erkennen sich weigert, ... ein für das Gefühl, wie für den Verstand gleich unbefriedigendes System." (XII 69) Wenn für Spinoza Gott die allgemeine, unendliche Substanz ist, so kann seine Position also nur bedingt atheistisch genannt werden, nämlich im Hinblick darauf, daß sein Gott n u r dies ist und nichts darüber hinaus; faktisch aber war durch ihn "wenigstens die Substanz der Religion gerettet" (XI 280). In Spinozas Begriff sehen wir zwar das "Pan", vermissen aber den "Theismus", "da ihm Gott n u r das Seiende ist, nicht was das Seiende ist". Die Philosophie muß Gott aus seinem das-Seiende-Sein herausführen in die Absonderung seines Selbst, und wenn im biblischen Sprachgebrauch "heiligen" soviel wie "absondern" heißt, so wäre "diese Wissenschaft ... wohl im Gebiet des Denkens die wahre Ausführung und Erfüllung der zweiten Bitte: Geheiligt werde ... dein Name. Und es wäre daher einleuchtend, daß ein wissenschaftlicher Theismus selbst im Prinzip Pantheismus voraussetzt." (372 f)

Dazu ist erforderlich, daß schon in der Definition "Gott ist das Seiende" Gott und das Seiende als Subjekt und als Attribut auseinandergehalten werden. "Gott muß daher schon in seinem das-Seiende-Sein als ein für-sich-sein-Könnendes, Absonderliches ... gedacht sein." (274) Zunächst ist allerdings in peirastischem Denken zu ermitteln, was als "das Seiende" gedacht werden kann. Die Lösung wird so ausfallen: Um das Seiende, die unmittelbare Potenz des Seins v o r dem Sein zu denken und sie vor dem Sein denkend festzuhalten, muß es in dreifacher Bestimmung gedacht werden. Durch diese Bestimmungen wird die Potenz in der reinen Seinslosigkeit eines von jedem Seinsbezug abgeschnittenen Seinkönnens erhalten, sodaß der Weg zurück zum Sein dann nur noch aus der Freiheit dieses rein in sich Seienden entspringen und von der Vernunft nicht mehr erzwungen

werden kann³²¹. Sie verzichtet darauf, das Sein von sich aus abzuleiten, und überläßt es G o t t , der allgemeinen Potenz des Seins die αἰτία τοῦ εἶναι zu sein: "Das a l l g e m e i n e W e s e n existiert nur, wenn das a b s o l u t e E i n z e l w e s e n es ist" - im transitiven Sinn (586).

A) D e r R ü c k s t i e g i n d e n B e g r i f f
d e s v o l l k o m m e n e n (a b s o l u t e n)
G e i s t e s

Zu den Unklarheiten der kantischen Vernunftkritik zählte nicht bloß der Begriff des Dinges an sich, sondern auch die fehlende Bestimmung des Verhältnisses der kritisierenden zur kritisierten Vernunft: die Kritik hatte das Erkenntnisvermögen einfach als Gegebenheit aus der Erfahrung aufgenommen. Im transzendentalen Ich und seiner Tathandlung, die, allem empirischen Bewußtsein zugrundeliegend, das nur noch zu Denkende ist, hatte Fichte das Prinzip gefunden, aus dem heraus die Philosophie sich erst zum in sich vollendeten System gestalten konnte. Ihm verdankt die Philosophie die Idee einer "f r e i d u r c h d a s D e n k e n h e r - v o r z u b r i n g e n d e n W i s s e n s c h a f t " (XI 369). Wenn Fichte auch nicht zur Depotenzierung des Ich bereit war, um zum reinen Subjekt-Objekt zu gelangen, so war er doch zumindest Inaugurator einer "unbedingten Vernunftwissenschaft", eines "objektiven Rationalismus, der nicht von subjektiver Vernunft, der von d e r V e r n u n f t s e l b s t erzeugt" und in Schellings Identitätssystem angestrebt war (XIII 51.57; XI 375). Bei Kant stand die Vernunft noch als ein spezielles "Vermögen" neben dem Apriorischen der sinnlichen Anschauung und des Verstandes. Daß sie neben diesen als b e s o n d e r e Größe erschien, kam daher, daß sie, sobald sie zum Übersinnlichen fortgeht, die Erfahrung nicht mehr zur Seite hat und dann

unvermittelt a l s Vernunft hervortritt. Dies führt von selbst zum Begriff der ab-soluten Vernunft, die unter dem kantischen Titel eines speziellen Vermögens lediglich rein a l s solche, d. h. "außer aller Beziehung zu etwas außer ihr" erscheint, aber auch schon in den Formen der sinnlichen Anschauung und den Kategorien des Verstandes der noch verborgene Ursprung des Apriorischen, der Notwendigkeit und Allgemeinheit ist. So gelangt die Philosophie zu einer "reinen Vernunftwissenschaft ..., welche von sich aus zu allem Sein gelangt und nichts mehr bloß aus der Erfahrung aufnimmt (XIII 56 f). In welchem Verhältnis steht sie aber dann zur E r f a h r u n g ?

Was ich im Akt des Erkennens als existierend erkenne, ist das W a s , der Begriff eines Dinges. Auf dieses Was richtet sich die Vernunft; vom D a ß , von der Existenz des so Erkannten, vermag allein die Erfahrung zu überzeugen. " W a s existiert, oder bestimmter, was existieren werde, ... dies ist Aufgabe der Vernunftwissenschaft, dies läßt sich a priori einsehen, aber d a ß es existiert, folgt daraus nicht, denn es könnte ja überhaupt nichts existieren". Diese Sätze behaupten keine Diastase von Denken und Sein, als ob das Denken nicht zum wirklich Seienden zu gelangen vermöchte, noch wollen sie besagen, daß der Vernunft die pure und faktische Daßhaftigkeit des welthaften Seins zum Problem werde. Darauf hat W. Schulz mit Recht hingewiesen³²². Denn nur weil die Identität von Denken und Sein gilt, besitzt die Vernunft im Begriff das Seiende dem Inhalt nach, das wirkliche Wesen eines Dinges, dem seine Existenz nichts hinzufügt, sodaß sie deren Aufweis der Erfahrung überlassen kann. Dieser Aufweis ist ihr allerdings nicht gleichgültig. An der Erfahrung hat sie eine Kontrolle, ob das von ihr Konstruierte wirklich existiert. "Die Vernunftwissenschaft hat also die Erfahrung nicht zur Q u e l l e , wie die ehemalige Metaphysik sie zum Teil zur Quelle hatte, wohl aber hat sie die Erfahrung zur Begleiterin." (58-62; vgl. 128; XI 376)

Deshalb definiert Schelling die rationale Philosophie als "apriorischen Empirismus": "sie ist der Apriorismus des Empirischen, aber eben darum nicht selbst Empirismus" (XIII 130). Das Denken geht in jedem Punkt bis zur Koinzidenz mit dem in der Erfahrung Vorhandenen. Das ins Sein Übergegangene wird jeweils vom Denken wieder verlassen, dem es nur als Stufe zu einem Höheren gedient hat. Wird das Begriffene dem empirischen Erkennen überlassen, so gilt geradezu, "daß in dieser ganzen Bewegung das Denken eigentlich nichts für sich hat, sondern alles einem fremden Erkennen, der Erfahrung zuweist, bis es bei demjenigen angekommen, das nicht mehr außer dem Denken sein könnend, das im Denken stehen Bleibende ist, - mit dem also das Denken zugleich bei sich selbst angekommen". Wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt die rationale Philosophie auch ihre eigene Grenze und läßt das Letzte als unerkennbar stehen (102). Dies widerfährt der Vernunft mit dem Begriff Gottes, den sie als notwendiges Ende findet, für dessen Existenz sie aber nicht mehr, wie bei allen anderen a priori eingesehenen Begriffen, auf die Erfahrung verweisen kann (62). Wie gelangt die Vernunft an diesen Punkt?

Die Vernunft, befreit von allem Subjektiven, ist "die unendliche Potenz des Erkennens". Hat sie einen Inhalt, dann muß es ein solcher sein, den sie "ohne ihr Zutun", ohne einen Actus auf ihrer Seite besitzt, da sie sonst aufhören würde, die reine Potenz des Erkennens zu sein. Dieser unmittlbare Inhalt, den sie apriorisch vor allem wirklichen Erkennen hat, ist die "unendliche Potenz des Seins oder das unendliche Seinkönnen ..., das unmittelbare Prius, der unmittlbare Begriff des Seins selbst" (62-64).

Der Begriff dieser Potenz ist nicht neu bei Schelling. Sie entspricht dem, was die Identitätsphilosophie als Subjekt-Objekt durch alles Seiende hindurch verfolgt und im ersten Gedanken als Indifferenz von Subjekt und Objekt bestimmt

hatte (77). Neu ist aber das Bewußtsein, daß das Denken mit diesem Subjekt-Objekt und dem daraus abgeleiteten Endbegriff "Gott" den wirklichen Gott nicht erreicht. Gott war in der Identitätsphilosophie, so sagt Schelling im Rückblick, als das "unendliche Subjekt" abgeleitet worden, das nie aufhören kann, Subjekt zu sein, sondern aus allen Objektivierungen, d. h. Verendlichkeiten wieder als "über alles siegreiches Subjekt" hervorgeht und, da es zuletzt kein Objekt mehr werden, sich nur noch "manifestieren" kann: in der Objektivität der Kunst, in der Subjektivität der sittlich-religiösen Begeisterung und in der Philosophie, in der beide zu ihrem Bewußtsein kommen (X 99.117-119). Schelling bemerkt jetzt, daß in diesem System Gott die Stellung eines bloßen Resultates innehatte, und zwar des Resultates einer Entwicklung, die überdies den Schein eines "realen Prozesses" mit sich führte (123 f; vgl. 155). Es gilt also, wenn anders die Ableitung Gottes als des "seienden, bleibenden Selbstobjekts (Subjekt-Objekts)" richtig war, Gott noch einmal für sich als den Anfangenden des ganzen Prozesses an die Spitze zu stellen. Gott als der Anfangende, das heißt, daß ihm das Sein nicht mehr denkerisch vermittelt sein darf, daß er sich vielmehr in sich selbst vermittelt. Die "Darstellung des philosophischen Empirismus" hat dieses Programm zum ersten Mal formuliert: Wir wollen Gott als den "Herrn des Seins". Daraus könnte folgen, daß wir zuvor schon ein Sein gesetzt haben. Tatsächlich ist das Sein aber bloß ein Mitgesetztes ("nur gleichsam nichtwollend und so, daß wir uns seiner bewußt sind als des nur nicht nicht zu Setzenden"): "wissend setzen wir nur den Herrn des Seins" (263). Das Sein als Korrelat muß auf die Seite geschafft werden; darum muß auch der Relationsbegriff des Schöpfers überstiegen werden. Erst durch den "Substanzbegriff" ist Gott "als absolut Selbständiges", "als ganz in sich seiender, als in sich zurückgewendeter" bestimmt. Die Vernunft muß sich also mit der unendlichen Potenz des Seins in sich selber einschließen, um an ihr die Bestimmungen möglichen,

künftigen Seins zu entwickeln. Zum wirklichen Sein gelangt sie dann nur noch, indem sie die Potenzen als "Nicht-potenzen" in Gott setzt, "als Unterschiede überhaupt, die er nur freiwillig, nur weil es ihm so gefällt als Potenzen (als Möglichkeiten eines anderen Seins) ansieht und behandelt". Am Faktum vernünftigen Seins erweist sich Gott selbst als das "Prius" der Potenzen (279.286).

Schelling will diesen Gedankengang von dem des kosmologischen Arguments unterschieden wissen. Das kosmologische Argument hat Gott zwar als Anfang (Ursache) des Seins, aber bloß als notwendiges Ende des Erkennens. Hier dagegen soll Gott auch Anfang des Erkennens sein, Ursprung der Vernunftwelt in dem strengen Sinn, daß er nicht bloß einen an sich gültigen Kosmos von Wesenheiten in die Existenz setzt, sondern sich selbst im vernünftigen Sein existent macht. "Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transzendente, er ist das immanent (d. h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transzendente." (XIII 170) Eher gleicht Schellings Gedankengang dem von Hegel herausgestellten Sinn des ontologischen Gottesbeweises, daß nicht wir, sondern das Absolute selbst seinen Beweis vollbringe. Aber auch davon unterscheidet sich sein Verfahren durch eine eigenartige Verschränkung von Setzung und Selbstsetzung Gottes. W. Schulz faßt den Sachverhalt folgendermaßen zusammen: Die Vernunft stellt eine Bedingung auf, unter der Gott stehen muß: Gott, wenn er existiert, kann nur das Absolute sein. Die Vernunft stellt ihn also unter die Bedingung der Selbstbedingung. "Das heißt: Gott hebt die Bedingung, die ihm das Wissen durch die Vorgabe des Wesens dessen, was er sein muß, auferlegt, auf - eben durch und auf Grund seines 'Wesens' ... Man muß also auf der einen Seite sagen, daß Gott es nur durch die eigene Tat zuwege bringt, sich aus der Bedingung, die ihm das Wissen auferlegt, zu befreien: er selbst hebt die Bedingung, unter der er steht, absolut zu sein, durch seine Setzung auf, er bricht den Zauber, den ihm das Wissen

mit dieser Bedingung auferlegt, indem es ihn selbst bedingt, ' g e f e s s e l t hält, so daß er nicht Gott, d. h. nicht der H e r r des Seyns - und also der gegen das Seyn Freie - seyn würde, wenn er nicht den Zauber aufheben könnte. Auf solche Weise gewährt diese Vorstellung zugleich einen unmittelbaren Übergang zur That, zum wirklichen Geschehen' (10, 265). Aber auf der anderen Seite muß man daran festhalten, daß ja diese 'Tat' eben nichts anderes als das vorgegebene 'Wesen' Gottes ist; Gott hebt die Bedingung auf, indem er sie - bestätigt."³²³

Um Gott als den Herrn des Seins zu haben, muß sich die Vernunft also in das Voraus alles vernünftigen Seins begeben, "in eine völlige Wüste alles Seins ..., wo nichts irgendwie Wirkliches, sondern nur noch die unendliche Potenz alles Seins anzutreffen ist, der einzige unmittelbare Inhalt des Denkens, mit dem dieses sich nur in sich selbst, in seinem eigenen Äther bewegt" (XIII 76)³²⁴. An dieser Potenz hat die Vernunft die Möglichkeit, das Seiende apriorisch, d. h. in seinem Wasgehalt, abzuleiten, besitzt es also auch dann "nur im Begriffe, und also dem wirklichen Sein gegenüber doch wieder nur als M ö g l i c h k e i t " (64-66). Vorerst muß die Potenz, das Seinkönnende, welches, "sowie es gedacht wird, im Begriff ist überzugehen in das Sein", so bestimmt werden, daß es v o r dem Sein als solches erhalten bleibt. Der Hiatus zwischen der vollständig bestimmten Potenz und dem wirklichen Sein soll ja der Ort sein, an dem sich G o t t durch das Posterius des wirklichen Seins als das Prius der Potenz erweist.

Das "Amphibolische" der Potenz nötigt die Vernunft, sie unter dreifacher Bestimmung zu setzen. Die P o t e n z des Seins ist einerseits selbst dem Seienden gleich, solange sie sich nicht bewegt; bewegt sie sich, so wird sie sich selbst und damit auch dem Seienden, dessen Potenz sie ruhend war, ungleich. Die Ausscheidung dieser Zufälligkeit

im Begriff der Potenz ist darum die erste Aufgabe der Vernunftwissenschaft: "in der unendlichen, d. h. übrigens noch unbestimmten Potenz entdeckt sich unmittelbar, und zwar nicht als ein zufälliger, sondern notwendiger, jener innere Organismus aufeinander folgender Potenzen, an dem sie den Schlüssel zu allem Sein hat, und der der innere Organismus der Vernunft selbst ist" (76).

"Der Begriff des Seienden muß also erzeugt werden": Das Seiende muß z u e r s t als Subjekt des Seins gesetzt werden, von dem Sein prädiiziert werden kann. Als das, was sein kann, könnte es allerdings noch als Potenz von etwas erscheinen, das es noch nicht ist, und wäre dann also gerade nicht dem Seienden gleich. Es muß also z w e i - t e n s unmittelbar auch als Potenz dessen bestimmt werden, was es schon ohne Übergang ist: als das rein Seiende, das Objekt. Wir haben nun zwei Potenzen: das reine Seinkönnen, das Subjekt, in dem noch nichts von einem Sein, und das rein Seiende, das Objekt, in dem keine Potentialität ist. Beide müssen im Begriff des Seienden nacheinander gesetzt werden und sind doch als eins zu denken, woraus sich als d r i t t e Potenz das unzertrennliche Subjekt-Objekt ergibt (77 ff).

Eine detailliertere Ableitung der Potenzen gibt Schelling im ersten Teil der Philosophie der Offenbarung (XIII 203 ff). Die Philosophie verlangt "ein mit Weisheit, Voraussicht, Freiheit gesetztes Sein" und geht daher auf das, "was v o r dem Sein ist". Aber nur kraft seiner Relation zum Sein ist dieses Prius überhaupt zu bestimmen: es ist das, was sein wird. Wieder kommt es darauf an, das Prius zu isolieren und von seiner Zukunft gleichsam abzuschneiden. Schelling behilft sich mit einer Analogie: er verdeutlicht die Dialektik der Potenzen am Phänomen des W i l l e n s . Die erste Potenz, das unmittelbare Seinkönnen, ist Wille, der noch nicht will, sodaß sein Übergehen ins Sein einem Übergang

vom nicht wollenden zum wollenden Willen gleichkäme. Wenn aber "das, was sein wird", nur dieses u n m i t t e l - b a r e Seinkönnen wäre, so würde es immer schon ins Sein übergegangen sein. Als blindlings ins Sein Übergehendes wäre es gerade nicht Sein k ö n n e n d e s . Das Denken muß daher zu einer zweiten Bestimmung fortschreiten. War die erste Beziehung dessen, was sein wird, zum Sein die unmittelbare des Seinkönnens, so kann es jetzt nur noch in einer mittelbaren Beziehung, als das nicht Seinkönnende, d. h. als das rein Seiende, gesetzt werden. Damit sind wir nun noch weiter vom Sein entfernt als zuvor. Als reine Potentialität konnte die e r s t e Potenz unmittelbar ins Sein übergehen. Die z w e i t e hingegen ist reiner Akt, sodaß sie, um a potentia ad actum übergehen zu können, allererst in die Potentialität versetzt werden müßte (daher bloß "mittelbares Seinkönnen"). Ein Übergang von der Potenz zum Akt findet also weder in der ersten noch in der zweiten Potenz statt. Beide sind nicht wollender Wille: die erste Potenz, weil sie nur als r u h e n d e r Wille sich selbst gleich bleibt, die zweite, weil sie als r e i n Wollendes nicht sich selbst will, sondern an der ersten etwas hat, das sie wollen kann, ohne s i c h s e l b s t wollen zu müssen, was einen Übergang von der Potenz zum Akt bedeuten würde. Noch anders: das rein Seiende ist gleich dem bloß Seinkönnenden; denn das, was in das Sein lediglich übergehen k a n n , ist identisch mit dem, was dieses Übergangs v o n N a t u r aus nicht fähig ist, weil es bereits reiner Akt ist.

Wir wollten die erste Potenz als i n t r a n s i t i - v e s in sich selbst bleibendes Seinkönnen. Das transitive Moment (das unmittelbare Übergehen ins Sein) war das nicht Gewollte, Zufällige, das lediglich nicht auszuschließen war. Es wird eliminiert, indem das bloß Seinkönnende als sub-jectum nicht für sich, sondern für das rein Seiende gesetzt wird. "Es ist jetzt lauterer Seinkönnendes,

nicht im G e g e n s a t z von Sein (wie in seiner Zweideutigkeit), sondern so, daß das Seinkönnen ihm selbst das Sein ist, daß es dieses Seinkönnen sich selbst zum Sein macht oder es als Sein achtet. Durch das Seiende wird also das Seinkönnende in sein Wesen zurück oder in sich selbst geführt, sich selbst g l e i c h - g e s e t z t ..., da es von Natur das sich selbst Ungleiche sein würde." Es ist "der Zauber ..., die Magie, die Potenz, die das unendlich Seiende an sich zieht, so daß es, ohne ein Sein für sich anzunehmen, i n dem rein Seienden als in einem anderen Selbst sich selbst besitzt." So zeigt sich noch einmal die Gleichheit der beiden ersten Potenzen als eine Gleichheit gerade kraft höchster Ungleichheit. Es herrscht nämlich "völlig gleiche Selbstlosigkeit": "in dem Seinkönnenden, inwiefern es s i c h nicht will, weil es überhaupt nicht w i l l , sondern im Nichtwollen, in der reinen Substantialität bestehen bleibt; in dem r e i n Seienden, inwiefern es zwar w i l l , ja reines Wollen ist, aber sich selbst nicht will, sondern nur das Seinkönnende will" (230-232). Noch haben wir freilich nicht das gefunden, was als um seiner selbst willen seiend gesetzt werden muß. Denn von den beiden ersten Potenzen war jede nur um der anderen willen zu setzen. Die Lösung besteht darin, daß wir auf die Einheit der beiden, die wir bisher ständig vorauszusetzen hatten, eigens reflektieren und sie als solche setzen. Wenn "das, was sein wird", das "Seinkönnen" zur Basis von sich selbst als "rein Seiendem", d. h. zur potentia von sich selbst als actus macht, ergibt sich als dritte Bestimmung das "unzertrennliche Subjekt-Objekt". Es ist dasjenige, welches (anders als das rein Seiende) im Sein Potenz bleibt und wiederum (anders als das Seinkönnende) nicht auf das Sein verzichten muß, um Potenz zu bleiben. Von letzterem unterscheidet es sich dadurch, daß es wirklich frei ist, zu sein, - vom ersten dadurch, daß es frei ist, nicht zu sein. Geht es ins Sein über, so hört es nicht auf, Subjekt zu sein, wie es ande-

rerseits, um Subjekt zu sein, auch nicht aufhören muß, Objekt, d. h. seiend zu sein. Es ist "das sich selbst nicht verlieren Könnende, das bei sich Bleibende, kurz das als solches seiende Seinkönnende" (235).

Erst mit dieser dritten Bestimmung ist das, was vor dem Sein ist, so in sich vermittelt, daß es vollkommen in sich seiend und bezugslos, d. h. absolut, stehen bleibt. Das Denken hat sich mit jedem Schritt vom Sein weiter entfernt und sich in das Absolute zurückgezogen. Als u n m i t t e l b a r e s Seinkönnen war noch die erste Potenz (das Seinkönnende im engeren Sinn) zu setzen. Schon die zweite Potenz ließ sich nur als m i t t e l b a r e s Seinkönnen bestimmen, da sie als reiner Akt zuerst in statum potentiae versetzt werden müßte, um Seinkönnendes zu sein. Die dritte Potenz kann überhaupt nur unter Voraussetzung der beiden ersten gedacht werden und ist so das d o p p e l t - v e r m i t t e l t e Seinkönnen. Mit dem so gewonnenen Begriff des Absoluten als eines in sich Gegliederten, das "gegen sich selbst oder in sich selbst endlich, ... nach außen völlig frei oder unendlich ist," hat das Denken ein vorläufiges Ziel erreicht. Es ist jetzt entschieden, "daß 'das, was sein wird' G e i s t ist, und zwar - als A l l h e i t - der vollendete, in sich selbst beschlossene und in diesem Sinn absolute Geist" (238 f).

In der "Darstellung der reinrationalen Philosophie" hat Schelling nochmals eine Ableitung des Begriffs versucht, die wir nicht ganz übergehen können, weil sie das Verfahren gegen mögliche Mißverständnisse sicherstellt. Er bezieht sich hier auf den Abschnitt über das transzendente Ideal in Kants "Kritik der reinen Vernunft", wo der Begriff eines Substrats aller Möglichkeiten - eigentlich aber nur aller möglichen Prädikate für die Bestimmung eines Dinges - vorgestellt wird (s. o. S. 65 f). Schelling meint, mit dem unbestimmten Begriff eines "Inbegriffs aller Möglichkeiten"

nur so weiterkommen zu können, daß als Korrelate dieser Möglichkeiten die wirklich existierenden Dinge und als deren Möglichkeit die verschiedenen Arten zu sein genommen werden, die sich in ihnen manifestieren. Aber diesen Seinsarten des Anorganischen, des Organischen usw. mit ihren Differenzierungen haftet solange etwas Zufälliges an, als sie nicht aus einer ursprünglichen Differenzierung in der Natur des Seienden selber abgeleitet werden. Bei der Bestimmung dieses Begriffs ergeben sich die bekannten drei Potenzen, denen Schelling nun auch jeweils ein Symbol zuordnet: -A für das reine Seinkönnen, das In-sich-sein; +A für das reine Sein ohne alles Können, das Außer-sich-sein; +A für das sich selbst besitzende bei-sich-Seiende (XI 281-290).

Das Denken ist bei dieser Ableitung insofern frei, als es nichts Gegenständliches denkt - Schelling sprach darum früher von einem "nicht denkenden Denken"³²⁵ -; aber in der Setzung der einzelnen Potenzen selbst ist es so wenig frei, daß selbst der Irrtum ausgeschlossen ist: es "erprobt" (XIII 204), was als das Seiende gedacht werden kann, und wird zur Erfahrung (s. o. S. 191 f). Es läßt sich nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche bestimmen, und es kann das, weil in diesem "Gebiet" "die Gesetze des Denkens Gesetze des Seins sind, und nicht, wie nach Kant so allgemein geglaubt worden, die bloße Form sondern den Inhalt der Erkenntnis bestimmen". Daß im Denken z. B. nichts vor dem "Subjekt" sein kann, "wird nicht gewußt, sondern gefühlt, und übertrifft durch diese Unmittelbarkeit jede vermittelte (erst erschlossene oder durch Entwicklung gefundene) Wahrheit an Evidenz": Die Potenzen, die "wie das Seiende gar nicht nicht gedacht werden können" s i n d im Reich der Vernunft ebenso, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf ihre Weise und in ihrem Reiche sind³²⁶ (XI 302 ff).

Das Ganze der drei Potenzen ist erst das Seiende, das sein

kann, das Seiende im "Entwurf". "Zur Wirklichkeit wird es erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas ist, das diese Möglichkeiten ist, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata sind": durch G o t t . Das Ganze der Möglichkeiten ist das schlechthin Allgemeine und als ein selbstloses auf ein anderes angewiesen, in dem es sein Selbst hat, das ihm als nicht selbst s e i e n d e m Ursache des Seins ist. Denn "etwas sein" - das hatte Schelling schon früher an der Copula des Urteils nachgewiesen³²⁷ - heißt "diesem die Ursache des Seins sein". Gott ist sonach der das-Seiende-Seiende im t r a n s i t i v e n Sinn. Wenn aber jene Elemente erst das Seiende werden, indem er sie "ist", dann kann er nicht selbst wieder das Seiende sein, sondern höchstens "das Seiende selbst", womit gesagt sein soll, daß das Sein hier nicht Prädikat, sondern das Wesen selbst ist. Anders ausgedrückt: da er zum Allgemeinen (dem Ganzen der Potenzen) im Verhältnis des es "Seienden" steht, so ist er selbst nichts Allgemeines, kein Was, sondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit. Daraus folgt, daß auch sein das-Seiende-Sein nur als ein Späteres, Hinzugekommenes gedacht werden kann, von dem er natura sua frei ist. Gott ist mithin " a b s o l u t e s E i n z e l w e s e n " (586), und es gehört mit zur Größe Kants, daß er den Mut hatte, zu erklären, "daß Gott als e i n z e l n e r G e g e n s t a n d gewollt werde". Das schlechthin Allgemeine fordert als die Ursache seines Seins etwas, "das n u r wirklich, nur das Gegenteil des Allgemeinen, also ein Einzelwesen, - das allerdings durch die Idee bestimmt, aber nicht durch diese, sondern unabhängig von ihr wirklich D i n g i s t" (283.292). Darin, daß Gott "das schlechthin Wesen- oder Idee-Freie", reiner Actus - aristotelisch: οὐ ἢ οὐσία ἐνέργεια - ist, gründet Schellings Verdikt über den ontologischen Gottesbeweis, der das Wesen vor die Existenz setzt. Von Gott muß aber gelten, daß das Wesen selbst bloß im Actus besteht. Erreicht das ontologische Argument Gott nur als

das notwendig Existierende (necessario existens), so haben wir jetzt hingegen einen Begriff Gottes, nach welchem er die natura necessaria ist (313-317). Schelling kann es auch so interpretieren: Gott ist in der Weise die natura necessaria, daß er, um diese zu sein, des Existierens selbst nicht bedarf, daß er das notwendig Seiende bleibt, auch wenn das notwendige Existieren aufgehoben ist. Daraus ergibt sich als Begriff Gottes: er ist dasjenige quod non per existentiam existit; d. h. quod existit, sed non per existentiam existit. Die Vernunft kann Gott zwar zunächst immer nur als das a c t u notwendig Seiende setzen. Was sie das unvordenklich Seiende nennt, ist jedoch erst der a c t u s des actus purus, der als actus nur zufällig ist und vor dem der actus purus s e l b s t gerade nicht gesehen wird. "Indem nun aber der a c t u s des actus purus aufgehoben wird, bleibt der actus purus selbst als Wesen zurück und wird als Wesen gesetzt. Der wahre Begriff Gottes ist kein anderer als eben, der actus purus selbst, d. h. der actus purus als Wesen zu sein." (XIV 348 f).

Von hier aus kann der nächste Schritt ins Auge gefaßt werden. Die Potenzen sind gegen Gott zu bloßen Möglichkeiten herabgesetzt, die dadurch erfüllt und befriedigt werden, daß er sie ist. W e n n diese Möglichkeiten eine Beziehung auf etwas außer Gott erhalten, so kann es nur "nach der Hand (post actum)" geschehen und nicht eine schon mit dem wesentlichen Actus seines Seins gesetzte Bestimmung sein. Vorerst haben wir Gott frei von der Welt, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm, als Ab-solutes (XI 293). Damit ist das letzte Ziel der Vernunftwissenschaft erreicht: "den Gott frei vom Seienden, in völliger Abgeschiedenheit und für sich zu haben" (413).

Blicken wir auf den ganzen Gedankengang zurück, so gewinnt Schellings Gottesbegriff noch etwas schärfere Kontur. Eingang hatte er die alte Metaphysik dafür getadelt, daß sie

Gott als bloßes Einzelwesen gewollt habe, und in der ontotheologischen Tradition (vor allem in Spinoza) die einzige Alternative gesehen, weil sie versuchte, Gott als denjenigen zu denken, der das allgemeine Wesen, d. h. das Seiende ist (s. o. S. 194). Jetzt, da der Sinn dieses "ist" als eines dem-Seienden-die-Ursache-seines-Seins-Seins gegen das Mißverständnis einer einfachen Identität sichergestellt ist, läßt sich erkennen, daß Schelling auch dem Anliegen jener alten Metaphysik gerecht zu werden sucht. Ihr Theismus ist so wenig falsch, wie der Pantheismus einfach wahr ist. Beide hängen in einer für Schelling charakteristischen Weise zusammen. "Daß dieser, welcher das absolute Einzelwesen ist, das allgemeine Wesen ist," das besagt, "daß das Individuelle, und zwar am meisten das es im höchsten Sinne ist, ... sich realisiert, d. h. sich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens eintritt, indem es sich generalisiert, d. h. indem es das allgemeine, das a l l e s begreifende Wesen zu Sich macht, sich mit ihm bekleidet" (586.588). Deutlich ist, daß Gott in seinem Verhältnis zur Welt nicht als ontisch hervorbringender Schöpfer gedacht ist, sondern als dasjenige, das sich selbst a l s welthaft-vernünftiges Sein begreiflich, d. h. der Vernunft immanent macht und immer schon gemacht hat. Das wollen alle Bezeichnungen zum Ausdruck bringen, die Schelling verwendet. Nicht der Begriff des Schöpfers, sondern der S u b s t a n z b e g r i f f entspricht am besten seinem In-sich-sein und In-sich-zurückgewendet-sein (X 279); in Bezug auf die Vernunft ist er das immanent gewordene T r a n s z e n d e n t e (XIII 170); in Abhebung gegen die Intelligibilität des Allgemeinen erscheint er als n a t u r ā a c t u s p u r u s (XIV 349). Als solcher ist er freilich "mit keinem Begriff zu fassen" (XI 316). Die eben genannten Begriffe sind gleichsam Tangentialbestimmungen, die sich Gott vom vernünftigen Sein her nähern und nur die diesem Sein zugewandte Seite Gottes treffen. Daß er diese Seite hat, setzt

ein In-sich-sein voraus, das selbst nicht mehr aussagbar ist. Sein In-sich-sein könnte sich nur so manifestieren, daß es - wovon noch zu sprechen ist - des Außer-sich-seins, des das-Seiende-Seins fähig ist, "wenn es will": darin spricht sich die Vernunft das nicht mehr Ableitbare dieses Faktums aus. W. Schulz kommt richtig zu der Feststellung, daß Gott die Bedingung, die ihm das Wissen durch die Vorgabe des Wesens dessen, was er sein muß, auferlegt, aufheben muß, um sich als Gott zu erweisen (s. o. S. 200 f). Daß er dabei die Bedingung, indem er sie aufhebt, bestätigt, könnte dazu verleiten, den späten Schelling aus dem Absolutheitswillen der Vernunft zu interpretieren, wofür Schulz ein eindrucksvolles Beispiel liefert. Gott wäre dann nur das letzten Endes überflüssige Prädikat des Umschlagpunktes von der Vernunft als Tätigkeit zur Vernunft als Faktum, für den es deshalb keinen Namen geben kann, weil er die Kehre zweier Selbstverständnisse bezeichnet. Könnte es aber nicht umgekehrt gerade so sein, daß Schelling der Rede vom persönlichen Gott, die der christliche Glaube ihm vorgibt, nur so einen Sinn abzugewinnen vermag, daß er sie im Horizont jenes Umschlages vom Daß zum Was, darin die Ineffabilität des Personalen während, zu interpretieren sucht? Absolute Person wäre Gott dann gerade so, daß er nicht einmal mehr als Schöpfer, sondern nur noch als der in keiner Kategorie mehr zu denkende Ursprung vernünftigen Seins anzusprechen ist. Dem "absoluten Daß in Gott kann ... nur das absolute Was entsprechen" (XI 588). Mit der Theologie teilte seine Lehre von Gott dann die Zweideutigkeit, daß sie gegen ihren Richtungssinn gelesen werden kann, so daß, was als absolutes Jenseits der Subjektivität gemeint war, als Projektion des Selbstbegründungswillens eben dieser Subjektivität gedeutet werden könnte. Und sie teilte mit der Theologie auch die Wehrlosigkeit solcher Deutung gegenüber. Schelling erklärt zum Beispiel: "Jener Geist ist nicht etwa, damit es ein vernünftiges Sein gebe (ob dies

gleich unserer ersten Fortschreitung nach so scheinen kann), sondern umgekehrt, das vernünftige Sein und die Vernunft selbst ist nur, weil jener Geist ist" (XIII 247; vgl. XI 586). Dem Einwand, daß Gott hier eben doch nur um eines anderen, der Vernunft, willen gedacht werde, vermag er nicht mehr zu begegnen. Ihm war überhaupt nur die alte Ontotheologie überlegen. Hinsichtlich der Möglichkeit philosophischer Theologie wäre dann durch Schelling der Beweis erbracht, daß nach dem Ende der Ontotheologie über die Alternative der kantischen Postulatenreligion (die freilich einen ähnlichen Einwand provoziert) und der Hegelschen Ontotheologik (die von Gott nur die Selbstaffirmation des Begriffs übrig behält) nicht hinauszukommen ist. Anders stünde es, wenn sich nachweisen ließe, daß in Schellings positiver Philosophie eine **r e l i g i ö s e V o r - a u s s e t z u n g** wirksam ist. Vor jenem Einwand wäre sie dann zwar mit der Theologie in gleicher Verdammnis, vermöchte ihn aber - wieder mit der Theologie - noch einmal so zu umgreifen, daß sie es als **K o n d e s z e n z G o t t e s** auslegt, daß er sich von der Vernunft "um eines andern willen" denken läßt.

Bis jetzt ist jedenfalls deutlich, daß die Potenzenlehre des späten Schelling nicht angemessen interpretiert wird, wenn sie nicht im Kontext der Besinnung der Metaphysik auf sich selber gesehen wird. Daß sie daran vorbeigehen, macht die entscheidende Schwäche aller Arbeiten von H. Fuhrmans zum Thema aus. Er referiert die Aufstellungen der positiven Philosophie und unterschlägt dabei die methodische Reflexion, die sie bei Schelling begleitet, und damit das systematische Problem überhaupt. Es verwundert nicht, daß er dann nur noch von abstrusen Konstruktionen sprechen kann und zu ihrer Entschuldigung gerade noch vorzubringen weiß, daß in ihnen das Feuer der (vom Standpunkt der Spätphilosophie doch methodisch naiven!) Weltalterspekulation noch nicht völlig erloschen sei³²⁸.

Bedeutend erscheint uns hingegen der Versuch L. van Bladels, das Verfahren der Potenzenlehre mit der methodisch fruchtbar gemachten Abfallslehre in Verbindung zu bringen³²⁹. Er sieht, im Unterschied zu H. Fuhrmans, daß die in den "Weltaltern" noch dogmatisch vorausgesetzten Seinspotenzen in der Spätphilosophie "der menschlichen Vernunft zurückgeschenkt werden ..., die die Seinspotenzen, jetzt eindeutig als reine, immanente Seinsbestimmungen verstanden, nicht nicht erzeugen kann, also notwendig aus ihrer bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit hinüberzuführen gedrängt wird. Dadurch aber kommt die Vernunft zu der Erfahrung, daß sie in einer nie-aufhören-könnenden schlechten Notwendigkeit begriffen ist, daß sie also mit hingerissen wird in eine unaufhaltsame Bewegung, die sich immer tiefer entfernt von der außer dem Prozeß in sich selbst bleibenden, über den Prozeß als über ihre eigene Verwirklichung verfügen-könnenden, absoluten Selbstheit als solcher. Durch diese viel philosophischer geprägte Abfallserfahrung wird die Vernunft dazu genötigt, sich selbst als Subjekt zurückzuziehen und sich dem absolut Seienden als dessen Verwirklichungsgrund und Offenbarungsmittel zu unterwerfen. Hier zeigt sich deutlich, wie für Schelling der Abfall ein vermittelnder Vorgang war, zunächst um zu der wirklichen Endlichkeit zu gelangen, zweitens um dadurch die Vernunft als die Geburtsstätte des menschlichen, philosophischen und religiösen Bewußtseins als des bewußt wiederherzustellenden oder wieder innerlich zu machenden Seins des absolut Seienden zu vermitteln."

"Der 'Anfang', das 'Absolute Prius' der positiven Philosophie transzendiert nicht inhaltlich das Endergebnis der negativen Vernunftwissenschaft. Es ist das aus der Vernunft-Allgemeinheit herausgesetzte, hypostasierte Transzendentalprinzip des Seinkönnens überhaupt, das nur als solches nicht

nur g e d a c h t , sondern, auf eine letztlich irrationale Weise, e r k a n n t und gewollt wird." "Das Daß ist dem Was gegenüber transzendent in spezifisch Schellingschem Sinn, nämlich als dessen hypostasiertes Transzendentalprinzip, als das absolut freie Prinzip, welches Schelling sich in seinen ersten Werken zu ergründen vorgenommen hatte." Diese Auslegung will sich erklärtermaßen mit derjenigen von W. Schulz in prinzipiellem Einklang befinden, nur daß sie noch einmal unterscheiden möchte zwischen der Folgerichtigkeit, mit der Schelling zum Problem der transzendental-idealistischen Methode vorgetrieben wurde, und der Fragwürdigkeit seiner Lösung. Dazu gehört nach L. van Bladel, daß "sein persönlicher Glaube an den transzendenten persönlichen Gott" ihn dazu aufgerufen habe, "seinem transzendentalen Prinzip Selbständigkeit, Persönlichkeit und absolut freie Transzendenz zuzuschreiben, die er ihm eben kraft seiner philosophischen Folgerichtigkeit nicht verleihen konnte". Dann ist es aber nicht zwingend, zu schließen, daß Schelling versucht habe, "das Christentum transzendental-idealistisch aufzuheben"³³⁰. Vielmehr kann, wenn jene Voraussetzung gilt, umgekehrt gefragt werden, ob es Schelling gelungen sei, das Christentum für die transzendental-idealistische Problematik fruchtbar zu machen und in ihr auszudrücken.

Für mißglückt muß auch eine Interpretation der Potenzenlehre angesehen werden, die sie als Transzendentallehre des reinen Willens verstehen möchte, analog derjenigen des theoretischen Bewußtseins, als welche der Idealismus bisher nur verstanden worden sei. Dies ist die These von H. Schelsky³³¹. Er findet in Schellings Unterscheidung von positiver und negativer Philosophie die Priorität des Willens als des absoluten Prius vor der Vernunft als dem Posterius ausgesprochen. Den bloß existentialen Antithesen der Existenzphilosophie zum vernunftwissenschaftlichen Idealismus sei Schellings Lösung dadurch überlegen, daß sie sich nicht als

allgemeingültige Wissenschaft aufgabe. "Die aposteriorische Philosophie des reinen Willens ist eine transzendente Handlungslehre. Diese schließt die Vernunftwissenschaft nicht aus sich aus, da sie ja die Vernunft oder die Potenz des Seins als Gegenstand des Willens annehmen muß, aber sie bezieht sich auf den vorausgesetzten Willen als ihr Prius, indem sie die grundsätzlichen Möglichkeiten seines Wirkens festhält." Die Potenzenlehre beschreibt dann den Prozeß der Bewältigung der (1) daseienden und soseienden Welt durch (2) den Willen mit dem Ziel (3) einer wirklichen Einheit, die, als Potenz des Seinsollenden in die Wirklichkeit gesetzt, das ist, worauf die Wirklichkeit als ihr Ziel und Wozu hinweist³³². Die Interpretation darf sich indessen durch die Willensanalogie nicht in eine falsche Richtung drängen lassen. Um mehr als eine Analogie handelt es sich nicht. Sie drängt sich auf, weil die Vernunft als das nicht nicht zu Denkende die Potenzen erfährt, deren jede gleichsam erst "festgestellt" ist, wenn die nächste gesetzt ist. Die Willenskategorie bringt zum Ausdruck, daß die Vernunft der S e l b s t v e r m i t t l u n g d e r P o t e n z v o r dem Sein nicht Herr ist und ihren Rückgang ins Sein nur als faktischen hinnehmen kann, wie die konditionalen Absicherungen beweisen (" w e n n G o t t d a s S e i e n d e i s t " , " w e n n d a s P r i u s e s w i l l " u s w .) . Es scheint uns gerade die V o r - a u s - s e t z u n g d e s G o t t e s b e g r i f f s d e r c h r i s t l i c h e n T r a d i t i o n z u sein, die der Vernunft an dieser entscheidenden Stelle das bloße Zusehen läßt bzw. ihr dabei das gute philosophische Gewissen verschafft. Tatsächlich klappt hier aber ein p h i l o s o p h i s c h e n i c h t m e h r z u b e h e b e n d e r S p r u n g , der auch W. Schulz nur darum entgeht, weil er von vornherein als das Wesen des metaphysischen Denkens die Hypostasierung des Daß der Subjektivität selbst behauptet.

B) Der Selbsterweis Gottes als
des absoluten Geistes

Die Potenzenlehre hatte die Aufgabe, die Potenz des Seins so in sich zu vermitteln und vom Sein zu isolieren, daß Raum entsteht für Gott als den, der ihr die $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ist und sich damit als Herr des Seins erweist. Dies konnte so verstanden werden, daß die Vernunft sich selbst als die Macht der Wesenskonstruktion des Seienden nicht mehr zu begründen vermag und sich darum ihre Potentialität als reine Transzendenz vorausdenken muß, die als Ursprung von Vernünftigkeit überhaupt (also nicht als ontisch Verursachendes von welthaft Seiendem) sie selbst immer schon zu ihrem Vollzug ermächtigt hat. Schelling wäre dann eine Endstation in der Geschichte der modernen auf sich reflektierenden Subjektivität (W. Schulz). Es kann aber auch so verstanden werden, daß Schelling hier den Gottesbegriff der christlich-theologischen Tradition an der idealistischen Grundproblematik erprobt, so freilich, daß diese auf ihn selbst charakteristisch zurückschlägt: aus dem Schöpfer wird - so lautet die zentrale Formel - "das immanent (d. h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transzendente". In dieser Sicht wäre Schellings positive Philosophie eine philosophische Metabasis eis allo genos. Sein philosophischer Rang wäre dann nur um den Preis zu halten, daß man ihn so interpretiert, wie W. Schulz es versucht hat. "Gott" wäre die vom Interpretieren zu durchschauende Hypostasierung einer Grunderfahrung: daß die potentia existendi sich immer schon im vernünftigen Sein existent gemacht hat. Ungeklärt bleibt dabei aber, wie Schelling, wenn es ihm nur um die Unfähigkeit der Vernunft, ihres eigenen Setzungsursprungs habhaft zu werden, zu tun war, solcher Hypostasierung, die sein Exeget aufzudecken vermag, erliegen konnte. Sollte Schelling aber im Übergang von der vollständig bestimmten Potenz zu dem, der das Seiende "ist", einen Sprung von der Philosophie zur glaubenden Voraussetzung eines persönlichen Gottes machen, dann würde sich sein

Denken prinzipiell in die gleiche Wehrlosigkeit begeben, in der sich auch die christliche Theologie dem Feuerbachschen Einwand gegenüber befindet. Einer Deutung wie der von W. Schulz vorgetragenen vermöchte sie so nur noch in der grundsätzlichen Angreifbarkeit des "Behauptens" zu widersprechen: Die positive Philosophie ist "die vorzugsweise behauptende" (XIII 133). "Die Vernunft, die ihrer Natur nach nicht behauptend, kann auch nicht eine Grenze setzen, und umgekehrt die Philosophie, welche eine Grenze behauptet, muß über die Vernunft hinausgehen und mehr wissen, als vermöge der bloßen Vernunft zu wissen ist." (146)

Wir stellen deshalb folgende These heraus: W. Schulz ist zuzugeben, daß wir es in Schellings Spätwerk keineswegs mit einer ihrer selbst nicht mächtigen "Schau" zu tun haben, sondern mit einer methodisch ausgewiesenen philosophischen Denkbemühung. Richtig ist weiter, daß in Schellings positiver Philosophie nicht die ontische Herkunft des Seienden als solchen, sondern das Faktum vernünftigen, vom Logos durchwalteten Seins zum Problem wird: Schellings Bemühen geht auf eine positive Vernunftwissenschaft und auf eine philosophische Religion. Die Interpretation würde jedoch Schelling untreu, wenn sie seinen Gottesbegriff in die Bewegung der auf ihr unvordenkliches Daß reflektierenden Vernunft aufhobe. Auch solche Interpretation muß einräumen, daß zwischen der im Denken herbeigeführten Selbstvermittlung der Potenz des Seins und der (behaupteten) wirklichen Selbstvermittlung des Absoluten ein Graben klafft, den die Vernunft nicht zu überspringen vermag. Daß die Interpretation von W. Schulz mit ihrer These vom Projektionscharakter dieses "Gottes" sich diesen Übersprung gleichwohl zutraut, ist unser Haupteinwand. Uns scheint hier gerade eine umgekehrte Projektion vorzuliegen. Schelling projiziert den christlichen Gottesbegriff, den er im strengen Sinne voraussetzt, auf die idealistische Problem-

ebene. Die Voraussetzung dieses Gottesbegriffs bezeichnet nicht bloß eine Wendung in Schellings Philosophieren; sie läßt ein eigenartiges Denkgebilde entstehen, in welchem philosophisches Denken sich durch den Glauben zum "magischen" (s. o. S. 200 f) Experiment mit der Gottheit herausgefordert und ermächtigt weiß³³³. Mit dieser These meinen wir auch der Tatsache zu entsprechen, daß Schelling das, was Schulz aus ihm herausliest, seinen Gegnern kritisch zu bedenken gibt: daß negative Philosophie "die Religion nur als Religion der absoluten Subjektivität, nicht als objektive oder gar als geoffenbarte enthalten kann" (XIII 134; vgl. o. S. 132 f. 166 f). Das Verhältnis der positiven Philosophie zur christlichen Offenbarung ist gewiß problematisch; aber daß sie ein solches überhaupt anstrebt, deutet in eine Richtung, die aus der Enge der Selbstreflexion von Subjektivität herausweist.

Unsere These findet an der Arbeit von K. Hemmerle eine Bestätigung. Er zeigt sehr eindrucklich, daß nur eine Kritik der Schellingschen Theologie die Umrisse des eigentlich von ihm intendierten Gottes freizulegen vermag, ja daß sie gerade von der Positivität der Religions- und Heilsgeschichte her allein ihr relatives Recht besitzt. Stellt das Denken, indem es das Seiende, den Inbegriff der Möglichkeiten setzt, Gott auch traditionell-metaphysisch unter seine Bedingung, so muß doch ein Doppeltes gesehen werden: "Sie sind von ihm einerseits weggerückt, das 'Zufällige', 'Hinzukommende' zum actus purus, eine nicht aus ihm ableitbare Hinzufügung zu ihm - und andererseits gerade so ihm auferlegt, als die Gewähr für seine Freiheit von ihnen und über ihnen insgeheim die Bedingung dieser Freiheit, die diese 'von außen' sich selbst freigibt, mag dieses Außen auch im Vollzug der Freiheit sich in sie hineingenommen und aufgehoben finden." Zwar trägt sich in die Freiheit Gottes, sofern sie nur als Freiheit zum Entscheid ihm einerseits eigener, andererseits ihm zugefallener, d. h. denkend be-

reitgestellter Möglichkeiten begriffen ist, der Vorgriff gegenständlichen "Etwas-Denkens" ein. Aber es weiß die Wirklichkeit Gottes "entscheidend ... erst durch Gott selbst, weil er frei handelnd den hypothetischen Entwurf des Denkens zum wirklichen Begriff Gottes ermächtigt", und bleibt sich dessen bewußt, "daß das Denken ... den göttlichen Gott nicht erstellen kann, sondern es nur zu erkennen und dieses Erkennen vor sich zu verantworten vermag, wenn er von sich her sich ihm antut"³³⁴.

Das Programm der positiven Philosophie hat Schelling in einem Passus am Ende der "Darstellung der reinrationalen Philosophie" formuliert, den wir seiner Wichtigkeit wegen in voller Länge zitieren. "Womit die positive Philosophie selbst beginnt, ist das von seiner Voraussetzung abgelöste, zum prius erklärte A^0 ; als das ganz Idee-Freie ist es reines Daß (${}^cEv\ \tau$), wie es in der vorigen Wissenschaft zurückblieb, nur ist es jetzt zum Anfang gemacht. Dieses aber ist die Stellung, die es in der Wirklichkeit haben muß. Denn A^0 ist nicht, weil $-A + A + A$ ist, sondern umgekehrt, $-A + A - A$ ist, weil A^0 ist (wiewohl dieses nicht $I\ s\ t$, ohne das Seiende zu sein); daher es auch das ist, was ü b e r dem Seienden, und jenes 'Ich will Gott außer der Idee' so viel besagt, als: Ich will, was über dem Seienden ist. In seinem ${}^cEv\ \tau$ -Sein (nicht Idee-Sein) aber besteht sein Unauflösliches, Indissolubles, wodurch es auch allein der unzweifelhafte Anfang sein kann, wie wir dies früher gesehen. Nun ist aber A^0 nicht ohne das Seiende. Ohne etwas, woran es sich als existierend erweist, wäre es so gut als nicht vorhanden, es gäbe keine W i s s e n s c h a f t desselben (also auch keine positive Philosophie). Denn es gibt keine Wissenschaft wo nichts Allgemeines. Es ist demnach von dem ${}^cEv\ \tau$ zuerst zu zeigen, wie es das Seiende ist, und da es dieses jetzt nur als das posterius und consequens von ihm sein kann, so ist die Frage d i e : Wie ist es möglich, daß

-A +A ⁺A Folge von A^o sein kann? Ist diese Frage gelöst, so ist Gott wieder in seinem Verhältnis zur Idee begriffen, begriffen als Herr des Seienden, vorerst aber nur des Seienden, das in der Idee ist (noch nicht des Seienden, das außer der Idee ist). Hierauf erst handelt es sich in zweiter Linie darum daß er sich auch als Herrn des Seienden, das außer der Idee, d. h. des existierenden, empirischen erweise; wodurch Gott erst in die E r f a h r u n g und in diesem Sinne (dem eigentlich gewollten) in die Existenz geführt, in dieser erkannt wäre. Denn wenn Gott ein Verhältnis nicht nur zum Seienden in der Idee, sondern auch zum Seienden, das außer der Idee ist, d. h. dem existierenden hat (denn was existiert, ist außer der Idee), wenn er diesem ebenso Ursache ist und dem alterierten Sein inwohnend erscheint, wie er Ursache des Seienden in der Idee ist; so zeigt er seine von der Idee unabhängige, also auch mit Aufhebung derselben bestehende Wirklichkeit und offenbart sich also als wirklichen H e r r n des Seins." (XI 570 f) Der "Beweis der Existenz des persönlichen Gottes" ist damit allerdings noch nicht abgeschlossen. Er bedarf zu seiner Vervollständigung einer Philosophie der Mythologie und der Offenbarung. Denn "wir verlangen, daß sie (sc. die Gottheit) nicht mehr bloß in ihrer Folge, sondern s e l b s t ein Gegenstand des Bewußtseins wird", wodurch "jener Erweis ... ein immer fortgehender ist, und ebenso in die Zukunft unseres Geschlechtes hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie g e s c h i c h t - l i c h e Philosophie." (571)

Wenn das absolute Prius, mit dem die positive Philosophie beginnt, in das Sein übergeht, so kann dies nur Folge einer freien Tat sein, die selbst nur a posteriori gewußt werden kann. Nicht das absolute Prius s e l b s t soll bewiesen werden - es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang -, sondern "die Folge aus diesem ... muß f a k -

t i s c h bewiesen werden, und damit die G o t t -
h e i t jenes Prius - daß es G o t t ist und also
G o t t existiert" (XIII 127-129). "Faktisch beweisen"
heißt zwischen dem Prius und seiner Folge einen W i l -
l e n s a k t ansetzen: nicht notwendig, sondern nur
"wenn es will", kann das Prius diese Folge haben. Schel-
ling legt Wert auf die Feststellung, daß sich die Argumen-
tation gegen die formale Logik bewegt. Im kosmologischen
Gottesbeweis etwa ist zwar auch Erkenntnis a posteriori,
aber so, daß das consequens in re (die Wirkung) zum an-
tecedens in intellectu gemacht wird. In der positiven Phi-
losophie dagegen ist das wirkliche auch das logische Prius.
Das heißt, daß das Prius nicht eigentlich a posteriori (von
einem logischen terminus a quo), sondern p e r posterius,
d u r c h seine Folge bewiesen wird. Dann ist die Defini-
tion möglich: "In Ansehung der W e l t ist die positive
Philosophie Wissenschaft a priori, aber vom absoluten Prius
abgeleitete; in Ansehung G o t t e s ist sie Wissen-
schaft und Erkenntnis a posteriori." Sie bleibt dabei
P h i l o s o p h i e. Denn die Erfahrung, auf die sie sich z u -
bewegt, ist die Totalität der Erfahrung, der Beweis Gottes
darum noch nicht abgeschlossen: "hier eben öffnet sich noch
der Blick in eine Zukunft, die auch nichts anderes sein
wird als der fortgehende Beweis der Existenz der über dem
Sein waltenden Macht, dessen, was nicht mehr bloß das Sei-
ende ist, mit dem sich die negative Philosophie beschäftig-
te, sondern das Überseiende" (130-132; vgl. 249).

Der absolute Geist, das "als solches seiende Seinkönnen",
mit dessen Begriff die negative Philosophie endet, hat es
nicht nötig, aus sich herauszugehen, sondern ist in sich
vollkommen und abgeschlossen. Seine Seinsabgeschiedenheit
ist nun selbst als ein Sein höherer Ordnung zu setzen. Die
Potenzen im absoluten Geist sind dann nicht mehr Potenzen
möglichen künftigen Seins; sie werden zu immanenten Bestim-
mungen des Geistes selber, der nun i h r P r i u s ist.

Die Potenzen, deren sich das Denken als einer Leiter bediente, werden als **P o t e n z e n** fallengelassen.

"Der Geist ist die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten ist, die diese Möglichkeiten nicht vor sich, sondern **n a c h** sich hat ...; Möglichkeiten, aber nicht **s e i n e s**, sondern eines andern, von ihm verschiedenen Seins, sind sie nur, inwiefern sie **ü b e r** ihn hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines andern Seins treten sie erst nach der Hand, **ex post** oder **post actum** hervor. Jene Möglichkeiten sind Prinzipien ... **d e s** Seins, welches von Anfang an zu erklären beabsichtigt worden." (243; vgl. XI 331)

Aber warum entsteht ein Sein? Warum ist Vernunft und nicht Unvernunft? Vernunft und vernünftiges Sein könnten auch nicht sein. Nicht sie sind das Worum-willen des Geistes, sondern **umgekehrt**: nur weil jener Geist ist, gibt es vernünftiges Sein. Schelling bemerkt ausdrücklich, daß die Ableitung des absoluten Geistes zwar die Erklärung des vernünftigen Seins zum Ziel zu haben scheinen konnte, daß aber der absolute Geist selbst nicht in dieser Relation stehe. Man kann von ihm dann nur noch sagen, "daß er grundlos **i s t**, oder lediglich Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausgehende Notwendigkeit" (XIII 247; vgl. XI 586).

1) Gott als der absolute Geist

Der absolute Geist war als "der im **a n** sich oder Subjekt-Sein **f ü r** sich seiende, der **a l s** Subjekt sich selbst Objekt seiende" bestimmt worden. Als **b e i** sich seiender Geist kann er aus sich herausgehen und sich manifestieren, ohne darum aufzuhören, an sich zu sein, und **umgekehrt**. Er ist das exzentrisch gesetzte Zentrum oder das als Zentrum gesetzte Exzentrische, Peripherische (XIII 253 f. 257).

Das Denken hat damit allerdings sein Ziel noch nicht erreicht. Der Geist in dieser Bestimmung ist erst "der nicht nicht Geist sein könnende", und darum noch nicht der absolute im vollen Sinn. "Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem als Geist sein wieder freie Geist; ... dieses - auch an sich selbst nicht gebunden zu sein, gibt ihm erst jene absolute, jene transzendente, überschwängliche Freiheit", die wir als unser Höchstes, unsere Gottheit, als letzte Ursache aller Dinge wollen (256). Das Denken selbst vermag den absoluten Geist jedoch von seinem als-Geist-Sein nicht freizubekommen. Hier setzt nun jenes "faktische Beweisen" ein, von dem Schelling sprach. Es wird sich in folgenden Schritten vollziehen: Bis jetzt haben wir erst den Vor-Begriff Gottes, wie er naturā suā ist: er ist die Einheit von $-A + A + A$. Erst wenn diese Einheit aufgehoben wird, kann sich zeigen, daß Gott, weil er selbst dadurch nicht aufgehoben wird, auch von seinem $-A + A + A$ - Sein frei ist, also wirklich G o t t ist. Dies tritt ein, wenn sich ihm die Möglichkeit eines anderen Seins zeigt (XII 84 f). Die Wirklichkeit dieses vorerst bloß als Möglichkeit gesetzten außergöttlichen Seins ist jene Folge, durch die als ihr Posterius die Gottheit des Prius erwiesen wird. "Indem sie (sc. die Möglichkeit) dem absoluten Geist das Sein zeigt oder vorstellt, das er annehmen könnte, wenn er wollte, das also nichts ist und nie mehr als bloße Möglichkeit sein würde, wenn er es nicht wollte - indem sie also dem vollkommenen Geist etwas zeigt, das er wollen könnte - ... wird er sich als Wille, als der wollen kann, inne, und diese Erscheinung (denn mehr ist es nicht ...) ... der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seins setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Notwendigkeit seines unvor-denklichen Seins, das er nicht sich selbst gegeben hat, in dem er also nicht mit Freiheit oder mit Willen ist, jene Erscheinung gibt ihn also zuerst sich selbst, indem sie ihn von jener heiligen zwar und übernatürlichen,

aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichsam zuerst empfangen worden und bis zu diesem - obwohl ohne Zwischenzeit eintretenden - der Ewigkeit unmittelbar folgenden - Moment gelegen hatte." (XIII 268) Besaß der absolute Geist bis dahin erst eine negative Freiheit, die der Nichtnotwendigkeit eines Übergangs ins Sein, so erhebt er sich nun zur positiven "Freiheit, ein anderes, von seinem ewigen oder Begriffs-Sein verschiedenes Sein anzunehmen, d. h. ... aus sich selbst herauszugehen". Jetzt erst wird er sich inne als der in der Zertrennung selbst nicht Zertrennbare, der eben darum frei ist, die Zertrennung zu setzen, und kann nun zu sich sagen: Ich werde sein, der ich sein werde. "Hier stellt sich der vollkommene Geist als Gott dar; hier sind wir berechtigt, ihm diesen Namen zu geben." (269 f; Hervorhebung von uns)

H. Schelsky hat gegen diesen Gedankengang seinen Widerspruch angemeldet und sich an dieser Stelle - bewußt gegen Schelling - zu einer nicht-religiösen Interpretation der positiven Philosophie als transzendentaler Handlungslehre entschieden. Er wendet ein, daß Schelling im voraus wisse, daß der transzendente Gott auch durch die bewiesene Wirklichkeit hindurch als das Eigentliche wieder auftauchen werde; "denn er läßt den Gedanken nicht zu, daß Gott in der Wirklichkeit verloren und diese in ihrer Eigenheit grundsätzlich außergöttlich sein könnte". Schelling lehrt ja, daß die Potenzen im wirklichen Sein auch wieder Potenzen sind, "nämlich als Potenzen oder Vermittlungen des wiederherzustellenden göttlichen Seins, so daß sie also, innerlich, Potenzen des außergöttlichen, äußerlich geworden, Potenzen des göttlichen Seins sind" und "das Reelle in ihnen ... noch immer das Göttliche" ist (272.280). Somit führen die Potenzen in ihrer Verwirklichung nicht auf eine echte, in sich reelle Wirklichkeit. "Die Welt

als Erscheinung des allein existierenden Gottes, das ist die letzte Weisheit der Schellingschen Existenzlehre." Schelsky will sich mit ihr nicht abfinden. In ihr verberge sich ein "religiöses Vorurteil", das Gott in der Wirklichkeit nicht verlieren möchte und dieser darum echte Realität abspricht³³⁵. Darin ist Schelsky recht zu geben. Schelling will die Welt nicht um ihrer selbst willen, sondern um Gottes willen. Das religiöse Bewußtsein lebt von dem Vorbehalt, daß "die Welt nicht Wesen, sondern nur ... göttlich gesetzte Erscheinung ist" (280), wenngleich dem glaubenden Handeln die Welt zu einer Realität wird, an die es verwiesen ist. Schelsky sieht an diesem Punkt tiefer als W. Schulz, dem sich das, was Schelsky "religiöses Vorurteil" nennt, nahtlos in die Notwendigkeit der Vernunft aufhebt, die "reine Tätigkeit", den "Setzungsursprung" als das Andere ihrer selbst zu setzen, dessen sie nicht mächtig ist. Ineins mit dieser Depravierung Gottes zum bloßen Titel einer Grunderfahrung vermag Schulz den Stellen nicht mehr gerecht zu werden, an denen Schelling Gott als die nicht bloß existentiell, sondern auch denkend allein um ihrer selbst willen intendierte Wirklichkeit ausspricht. Nur darum geht ja Schelling zu einer Philosophie der Mythologie und der Offenbarung fort, weil er Gott nicht bloß in seiner "Folge" (d. h. in seiner Funktion im Ganzen der Fragebewegung der Vernunft), sondern als Gott haben will (XI 571; s. o. S. 219). -

Mit dem Erscheinen der Möglichkeit eines anderen Seins in Gott, wird ein Prozeß der "Potentialisierung" (XIII 267) ausgelöst, dessen Deduktion (264-277; XII 84-90.110-114) freilich noch hypothetisch bleibt: Gott hat noch nicht gewollt, da er sich als Wille erst an dieser Potentialisierung bewußt wird. "In der Ewigkeit ist kein 'als'". (XIV 106). Da es aber um dieses "als" zu tun ist, bedeutet der Prozeß einen Gewinn für unser Denken, das die Potenzen,

die zuvor "ganz hingerissen gleichsam und verschlungen in das göttliche Leben und keine etwas für sich" (XII 114) waren, dann **a l s** Potenzen besitzt.

Die ersten beiden Potenzen waren so aneinander gebunden, daß die erste nur solange unten, sub-jectum, reine potentia bleibt, als die zweite oben, ob-jectum, reiner actus ist, und umgekehrt. Kommt es zu wirklichem Sein, so wird das unmittelbare Seinkönnen sich aktualisieren und aufhören, dem rein Seienden Subjekt zu sein. Verweigert es sich aber dem zweiten, so wendet dieses sich in sich selbst zurück, um sich selbst Subjekt zu werden. Es wird vom Akt in die Potentialität zurückversetzt, was seiner Natur widerspricht. Es muß danach streben, sich selbst als reinen Akt wiederherzustellen. Da es aber von Natur aus actus ist, ist ihm eine einfache Rückkehr von der potentia in den actus versagt. Vielmehr muß zugleich -A in den Zustand seiner ursprünglichen Potentialität zurückgebracht werden. Das in seine Latenz zurückzuführende -A bezeichnet Schelling jetzt durch das Symbol B, da es, ins blinde Sein übergegangen, sich selbst ungleich geworden ist. Es ist jetzt das **n i c h t s e i n S o l l e n d e**. Die zweite Potenz, solange sie durch Repotentialisierung des B sich selbst als Akt wiederherzustellen gezwungen ist, ist das **s e i n M ü s s e n - d e**, das Schelling nun durch das Symbol A^2 vom ursprünglichen +A abhebt. Ziel des Prozesses ist das **s e i n S o l l e n d e**, die dritte Potenz A^3 , die eben darum darauf angewiesen ist, daß der wechselseitige Prozeß zwischen B und A^2 entschieden ist.

Diese Potentialisierung erfolgt, **w e n n** es zu einem wirklichen Sein kommt. **D a ß** es dazu kommt, hängt vom Willen Gottes ab, der nicht bloß **v o m** Sein, sondern auch **f ü r** es frei ist. Wieweil auch entscheidet, er verliert nichts. Denn auch im Zustand des Prozesses, in dem die Potenzen gegeneinander in Spannung versetzt sind,

ist sein göttliches Sein nur suspendiert, aber nicht aufgehoben. Und das Ziel des Prozesses ist seine Wiederherstellung, "so daß er dieses Sein alsdann ... als ein vermitteltes und wiederhergestelltes besitzt, das er ursprünglich als ein unmittelbares und unvermitteltes besaß". Diese Sätze dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß es Schelling nicht gelungen ist, Gott in ein positives Verhältnis zum Prozeß zu setzen: als "Herr des Seins" ist er so weit von dem Sein, das er gleichsam nur nach außen hin "besitzt", isoliert, daß dessen Vermittlung ihn nicht betreffen kann und sein eigentliches "Sein" davon, wie wir gesehen haben, noch einmal zu unterscheiden ist: "ob mittelbar oder unmittelbar", so lautet die Fortsetzung des obigen Zitats, "ist für ihn gleich viel, denn seine Gottheit besteht nicht in dem s o -Sein, sondern darin, daß er unveränderlich E r s e l b s t ist, d. h. sie besteht in j e n e m Sein, das mit dem Wesen selbst Eins ist, und in Bezug auf welches das alte Wort gesprochen ist: In Deo non differunt Esse et quod Est - d. h. eben das w a h r e Sein Gottes ist das, daß Er - Er selbst ist" (XIII 271). Wenn Schelling jenen Prozeß nachher einen t h e o g o n i s c h e n nennt, so jedenfalls in einem Sinn, der ein reales Werden Gottes ausschließt. Er wird in dem Prozeß nichts, was er nicht schon immer gewesen wäre. Gerade an seiner Identität hängt die Möglichkeit des Prozesses: er ist die unauflösliche Einheit der Potenzen, die sie auch in ihrer Spannung zwingt, uno eodemque loco zu sein, woraus sich der Prozeß allererst ergibt. Schelling grenzt sich hier präzise gegen Böhme ab, den er unter diesem Gesichtspunkt bewußt mit Hegel zusammenstellt: "Der Gott einer wahrhaft geschichtlichen und positiven Philosophie b e w e g t sich nicht, er h a n - d e l t . Die substanzielle Bewegung, in welcher der Rationalismus befangen ist, geht von einem negativen Prius, d. h. von einem nichtseienden aus, das sich erst ins Sein zu bewegen hat; aber die geschichtliche Philosophie geht von einem positiven, d. h. von dem seienden Prius aus, das

sich nicht erst ins Sein zu bewegen hat, also nur mit v o l l k o m m e n e r Freiheit, ohne irgendwie durch sich selbst dazu genötigt zu sein, ein Sein setzt, und zwar nicht sein eignes unmittelbar, sondern ein von s e i n e m Sein verschiedenes Sein, in welchem jenes vielmehr negiert oder suspendiert als gesetzt, also jedenfalls nur mittelbar gesetzt ist. Es geziemt Gott, gleichgültig gegen sein eigenes Sein zu sein, nicht geziemt ihm aber, sich um sein eigenes Sein zu bemühen, sich ein Sein zu geben, sich in ein Sein zu gebären, wie J. Böhme dies ausdrückt." (125) Diese Ausführungen verbieten es zumindest für die Spätphilosophie, von einem "werdenden Gott" bei Schelling zu sprechen. Die Gottheit Gottes wird durch den Prozeß nicht "affiziert" (270): besteht sie doch darin, daß er naturā suā die Einheit der Potenzen ist und darum seine Identität in keinem Moment verliert.

In die Erörterung der Freiheit Gottes spielt bereits die Christologie der "Philosophie der Offenbarung" herein³³⁶. Die Freiheit zur Welt wird Gott durch den Sohn vermittelt. "Er ist sogar nur f r e i , dieses Sein (sc. der ersten Potenz) anzunehmen, w e i l er an der zweiten Gestalt seines Wesens, die in diesem Verhältnis zur zweiten Potenz wird, weil er an dieser hat, wodurch er jenes Sein überwinde." Die Seinsannahme selbst ist dadurch allerdings noch nicht motiviert. Sie kann nur darin ihren Grund haben, daß Gott jene Ewigkeit, in der kein "als" ist, überwindet. In dieser reinen Unmittelbarkeit wäre Gott "sich selbst unfäßlich", "er könnte nicht sich selbst i n seinen Gestalten setzen und festhalten", da sie unmittelbar ineinander übergehen. Aus der "Unseligkeit" der rotatorischen Bewegung, in die Gott damit gleichsam versetzt wäre, erlöst ihn die Möglichkeit, die sich ihm an der ersten Gestalt seines Seins zeigt und die ihm darum so "höchst willkommen" ist. "Denn nicht nur setzt sie ihn gegen die Notwendigkeit seines alles verzehrenden, d. h.

kein Außereinander und keine Unterscheidung zulassenden, Seins in Freiheit, sondern es kommt durch sie zuerst E r k e n n t n i s in Gott, darum kann sie ihm nicht als Gegensatz erscheinen, sondern nur als Gegenstand des Ergötzens und einer nie aufhörenden Freude", wie es sich im alttestamentlichen Gedanken der vor Gott spielenden Weisheit niedergeschlagen hat. "In diesem von s i c h Hinwegseinkönnen" - das ihm durch den Sohn geschenkt ist - "besteht ... für Gott wie seine absolute Freiheit so seine absolute Seligkeit". Er ist "der große Selige", denn "er allein hat mit sich nicht zu tun, denn er ist seines Seins a priori sicher und gewiß" (XIV 351 f; vgl. X 260).

2) Die Schöpfung als Uni-versio

Mit der christlichen Lehre von der creatio ex nihilo teilt Schellings Spätphilosophie die Überzeugung von der N i c h t n o t w e n d i g k e i t der Schöpfung. Seine Theorie läßt sich darum nicht einfach dem Traditionsstrom einordnen, der durch "die Mythopoesie des 'werdenden Gottes'"³³⁷ gekennzeichnet ist. Gott bedarf der Welt nicht zu seinem Sein, auch nicht zu seinem Bewußtsein, weil er sich s c h o n "in jenem ersten sich Innwerden, wo er die Gestalten zuerst von s i c h (als wesentlicher Einheit) unterscheidet, in der ganzen Vollständigkeit seines Seins erblickt". Gott ist schon vor der Welt Herr der Welt, der frei ist, sie zu setzen oder nicht zu setzen; "diese Behauptung ist himmelweit entfernt von jener anderen wohlbekannten: daß Gott nicht Gott sein würde o h n e die Welt: denn er ist schon wirklich Gott als Herr der bloßen Potenzen, und würde als der eine Welt setzen könnende Gott sein, wenn auch nie eine Welt existierte". Erst recht ist die These abzulehnen, Gott komme erst im Menschen oder in der Weltgeschichte zum Selbstbewußtsein (XIII 277.291 f). Was heißt dann aber Schöpfung?

Gott setzt an die Stelle jenes actus purissimus, in dem sein Ursein besteht, einen durch Widerstand unterbrochenen und darum in seinen Momenten unterscheidbaren Actus, d. h. einen Prozeß, "der, inwiefern in ihm nur das ursprüngliche göttliche Sein wiederhergestellt oder wieder erzeugt wird, ein theogonischer genannt" werden kann (277). Sein Ausgangspunkt läßt sich als Uni-versio beschreiben: Die Potenzen sind "das heraus- oder umgekehrte Eine", "der durch göttliche Ironie äußerlich verstellte Gott" (XII 90). Zwischen dieser Aufhebung und jener Wiederherstellung des göttlichen Seins liegt die ganze Welt. "Die Welt ist gar nichts anderes als der suspendierte actus des notwendigen göttlichen Existierens, nicht das suspendierte Wesen: denn dieses ist das Unaufhebliche, das durch die Aufhebung des actus nur in sich selbst erhöht wird." (XIV 353; vgl. XII 92 Anm. 1) Gott ist dabei die unauflösliche Einheit, die die Potenzen auch in ihrer Entgegensetzung nicht auseinanderläßt, sie vielmehr zwingt, uno eodemque loco zu sein und so die materiellen Ursachen eines Prozesses zu werden, dessen übermaterielle Ursache sie selbst ist. Da Gott auch so noch die Potenzen "ist", kann Schelling formulieren: "Das Reelle in ihnen ist noch immer das Göttliche; das, was an ihnen das nicht Göttliche ist, oder das, wodurch sie (bloße) Potenzen sind, ist das bloß Akzessorische, ist nicht Wesen, sondern nur Erscheinungsweise. Daher dann freilich, wenn das Erzeugnis dieser Potenzen die Welt ist, auch die Welt nicht **W e s e n**, sondern nur Erscheinung, wiewohl eine göttlich gesetzte Erscheinung ist." (XIII 280; XIV 354)

Nicht in seinem Wasgehalt, sondern seinem Ursprung nach steht das vernünftige Sein in Frage. In der Ausführung der Kosmogonie kann die Spätphilosophie daher nichts Neues bringen, das über frühere Deduktionen des Naturprozesses prinzipiell hinausginge. Das ist Schelling nicht verborgen geblieben. "Ich bemerke ... noch, daß jene ἀρχαί, Potenzen

oder Prinzipien ebensoviel einer streng und rein rationalen Ableitung fähig sind, wie sie hier, der besonderen Natur des Gegenstandes gemäß, von einem Standpunkt abgeleitet werden, auf welchem Gott bereits vorausgesetzt ist." (XII 116) Wir gehen auf die Kosmogonie daher nur so weit ein, wie es für das Verständnis des nachfolgenden mythologischen Prozesses, der auf dem gleichen Wechselspiel der Potenzen beruht, erforderlich ist.

Zwischen Gottes ewigem Sein und dem Akt, durch den er die Potenzen in Spannung zueinander setzt, liegt die Möglichkeit eines anderen Seins, die ihm an der ersten, als Potenz angeschauten Gestalt seines Seins erscheint. Aktiviert er sie, dann ist sie der reale Grund, aus dem er alle Momente, die in der negativen Philosophie als bloße Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen kann. A priori, aus bloßer Vernunft, ist dieser Akt nicht mehr zu begreifen. Gott läßt die Urmöglichkeit, die das eigentliche Geheimnis seiner Gottheit ist, frei hervortreten - nicht damit das Außergöttliche sei, sondern damit es, als Gott Negierendes überwunden und in das Gott Setzende verwandelt werde: das Ziel ist das Bewußtsein des ursprünglichen Menschen. Das ursprünglich Unsichtbare seiner Gottheit wird durch die Universio also zunächst zum Verhüllenden der Gottheit Gottes (XIII 293.303 f). Es ist wie später die eigentlich mythologische Potenz, so hier die eigentlich kosmogonische Potenz, das $\epsilon\pi\alpha\kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ des ganzen Prozesses, der auf seine Überwindung abzielt. Dieses Blinde, Maßlose, allem Konkreten Feindliche wird von der das Maß setzenden zweiten Potenz in Grenzen gezwungen. Sie führt den widerstrebenden Willen (B) in den Zustand des Nichtwollens zurück, wobei sie sich selbst aktualisiert. Dabei ist in jedem Moment auch die dritte Potenz, das sein Sollende, mit am Werk. Sie entscheidet sozusagen jeweils zwischen B und A^2 und bringt dadurch Abstufungen im Seien- den hervor. So ist jedes Ding ein Erzeugnis, ein con-cretum,

der drei Potenzen in ihrer kosmischen oder demiurgischen Funktion, die von dem eigentlich Göttlichen in ihnen zu unterscheiden ist. "Weil aber ... d e r Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines bestimmten Dinges einig oder einträchtig werden, immer nur der Wille der G o t t h e i t selbst sein kann, so geht durch jedes Ding wenigstens ein Schein der Gottheit (288-290; XII 110-118. XI 385-399).

Die Existenz der Welt ist so in einem Akt der Freiheit gegründet. Zwar sind die Potenzen das eigentlich Schaffende und Hervorbringende. Aber wirklicher Schöpfer ist G o t t selbst, sofern er einmal durch die Freigabe der ersten Potenz den Prozeß auslöst, zum andern im Prozeß die sich selbst nicht verlierende Einheit bleibt, die die Potenzen zu ihrer wechselseitigen Tätigkeit zwingt. Als die a b - s o l u t e Ursache über den drei Ursachen bleibt er selbst außerhalb des Prozesses (XIII 292). Damit gewinnt nun auch die christliche Lehre von der creatio ex nihilo für Schelling einen vertretbaren Sinn zurück. Er trifft doch auch ein Stück weit seine eigene frühere Position (s. o. S. 151 f), wenn er nun von den "Ausflüchten" nichts mehr wissen will, die auf die Auskunft hinauslaufen, daß diese ganze Lehre nur auf "der von uns selbst bemerkten Zweideutigkeit des Ausdrucks 'das nicht Seiende'" beruhe. Indem die positive Philosophie aber auch für das in bezug auf wirkliches Sein relativ Nicht-Seiende (die Potenzen) Gott als die Ursache seines Seins deduziert, erschließt sie ein neues Verständnis jenes Theologumenons: "Nehmen wir eine Schöpfung aus nichts an, so können die Potenzen nicht Folge des göttlichen B e g r i f f s , sondern nur Folgen des göttlichen Willens sein." (X 283.286) Die Potenzenlehre hatte schon immer den Sinn, das Seiende nicht in seiner bloßen Herkunft, sondern in seiner stufenweisen Vernünftigkeit, in der Erschlossenheit seiner Als-Struktur, zu begründen. Deshalb bleibt auch die Spätphilo-

sophie sozentral an ihr orientiert. Neu ist aber, daß die Potenzen zuvor als immanente Bestimmungen eines ideefreien Überseienden gesetzt werden müssen, das sie, "wenn es will", erst als Potenzen aus sich herauswendet, um ineins damit auch sich selbst als das Überseiende zu erweisen. Was als Hypostasierung des Transzendentalprinzips gelesen werden könnte, läßt sich auch umgekehrt auslegen: an den Potenzen hat das a priori Unbegreifliche das Mittel, sich selbst begreiflich zu machen, wie Schelling mehrfach hervorhebt: Das aber heißt: die Potenzenlehre steht im Dienst der Schellingschen Theologie, nicht aber ist sein Gottesbegriff die Konsequenz einer auf ihre eigene Potentialität reflektierenden Vernunft. Anders ist nicht zu erklären, daß die Vernunft bei diesem ihrem Ende - Gott als die sie e n t m ä c h t i g e n d e, weil allererst e r m ä c h t i g e n d e M a c h t - nicht stehenbleibt, sondern als "theologische" Vernunftwissenschaft weitergeht.

I. A. Dorner hat diesen dienenden Charakter der Potenzenlehre unterstrichen. Die Potenzen "sind gleichsam das Was oder der Stoff, in welchem sich das Seiende selbst oder die absolute Freiheit, wenn sie ist, manifestieren muß, weil sie mit ihrer Selbstoffenbarung im Reiche des Möglichen zu bleiben hat". Und so "ist all' ihre Tat, also alle Wirklichkeit nur Verwirklichung des von der rationalen Philosophie umspannten Gebiets des Möglichen". Er beanstandet aber, daß die Freiheit Gottes auf absolute, inhaltsleere Willkür hinauslaufe. Mit der Bestimmung Gottes als des "Herrn des Seins" habe Schelling "die Macht, diese physische und blinde ungeistige Kategorie über das Ethische gesetzt", den Übergang zur Schöpfung also nicht mehr ethisch motivieren können³³⁸. Dorners Einwand ist bedeutend. Wir möchten ihn in anderer Form aufnehmen: Schelling hat für seine Schöpfungslehre die Christologie nicht fruchtbar gemacht, sondern dazu benutzt, die Freiheit Gottes von der Welt noch mehr in sich zu erhöhen und ihn als den Ab-solu-

ten vom Sein abzuschneiden. "Die Gottheit, d. h. die Freiheit des Vaters (das Sein außer sich zu setzen), ... diese Freiheit gewährt ihm nur die zweite Gestalt seines Seins, der künftige Sohn", an dem er eben "das hat, womit der das seiner Natur nach nicht Seiende, also auch nicht eigentlich sein Sollende und dennoch vermöge seines Willens, also um eines Zwecks willen Seiende, dieses wieder in sein An-sich und sein ursprüngliches nicht-Sein zu überwinden vermag" (XIII 320.310). "Also ist erst der, welcher den Sohn hat, wirklich Gott, nämlich Gott, der im Himmel, d. h. in der Freiheit ist, und tun kann, w a s e r w i l l . " (XIV 112) Gott, dessen Seligkeit darin besteht, daß er, des eigenen Seins sicher, von sich hinweg kann, ist zugleich der große Einsame, der das Sein nur unter der Bedingung zu setzen vermag, daß es ihn nicht affiziere. Seine Seligkeit wird auf dem Rücken des Sohnes ausgetragen - eine eigenartige Variante der Anselmschen Satisfaktionslehre, die Gott selbst ebenfalls aus dem Versöhnungsgehehen als dessen Empfänger heraushält. Der Sohn hat unter der "göttlichen Verstellungskunst oder Ironie" (XIII 304), die Gottes Freiheit ausmacht, im ausgezeichneten Sinn zu l e i d e n .

In die Verbindung, die hier die Christologie mit der Lehre von der Absolutheit Gottes als des völlig in sich verschlossenen, schlechterdings ideefreien Einzelwesens eingeht, wirkt zweifellos der philosophische Problemzusammenhang herein, in den Schellings Theologie eingebettet ist. An ihr erweist sich das r e l a t i v e Recht der Schellinginterpretation von W. Schulz: die Freiheit Gottes zieht sich in die ausdehnungslose Freiheit eines absoluten Daß, sich im absoluten Was zu manifestieren, zusammen.

Wir haben bereits als kennzeichnend an Schellings Denken hervorgehoben, daß ihm das Absolute gerade darin absolut ist, daß es ohne Beeinträchtigung seiner Absolutheit dem

Endlichen neben sich Raum gewähren kann (s. o. S. 126 f). Dies ist nun im Gedanken der *natura necessaria* (s. o. S. 208) ausgesprochen, deren Alleinigkeit nicht darin besteht, daß nichts anderes außer ihr existiert, sondern daß sie auch ihren *actus* suspendieren und sich dem zuwenden kann, was sein kann, und es ins Sein zu setzen vermag, ohne daß dieses andere sie zerstörte. K. Hemmerle macht darauf aufmerksam, daß die Freiheit Gottes so aber als die Freiheit des künstlerischen Genies gedacht ist, das sein Sein in der reinen Wegwendung des Schaffensprozesses zwar suspendiert, damit aber der Einsamkeit gerade nicht entkommt. Weil Schelling "Selbtsein als Sein bei der Möglichkeit seines Anderen" denkt, ist die Beziehung "nicht als eigentliches Seinlassen des Anderen als Anderen, sondern als ästhetisches Spiel mit den eigenen Möglichkeiten gedacht, wenn auch die Intention dieses Spiels das 'bloße' Spiel übersteigt". Das hat zur Folge, daß dieses Andere - zuletzt das Ich - sich überhaupt nur durch seine Selbsterhebung und sein Sichlosreißen in die Möglichkeit freier Beziehung zu diesem einsamen Gott zu bringen vermag³³⁹.

3) Die Trinität

Die eben gestreifte Problematik belastet auch die Trinitätslehre der Schellingschen Spätphilosophie. Gott selbst bleibt jenseits der Gestalten, die er ins Sein dahingibt.

"Nicht weil es ein Christentum gibt, darum existiert jene Idee (sc. der Dreieinigkeit), sondern umgekehrt vielmehr, weil diese Idee die ursprünglichste von allen ist, darum gibt es ein Christentum. Das Christentum ist ein Erzeugnis, eine Folge dieses ursprünglichen Verhältnisses." (XIII 313) Von einer eigentlichen Dreieinigkeit läßt sich zwar erst im Christentum sprechen, aber sie ist nur begreiflich, wenn bis auf den Anfang zurückgegangen wird.

Schelling schickt eine Klärung der Begriffe "Vater" und "Sohn" voraus. Im Begriff des Vaters ist ein allgemeiner und ein spezieller Sinn zu unterscheiden: er bezeichnet einmal Gott als Herrn des Seins überhaupt, sodann als Vater des Sohnes. Auch im Begriff des Sohnes ist eine Unterscheidung zu beachten. Uneigentlich gebraucht, meint er die zweite Gestalt des göttlichen Seins, die sich erst in der Folge als Sohn offenbart. Was dann den Sohn als solchen betrifft, so sind noch einmal zwei Momente auseinanderzuhalten: er ist zunächst im Vater verborgen, ist also Sohn nur für den Vater; dann erst wird er aus dem Vater als Sohn herausgesetzt.

Wir haben gesehen, wie sich in der ersten Gestalt seines Seins Gott die Möglichkeit eines anderen Seins zeigt, die er frei ist zu verwirklichen. Er wird seiner Herrschaft über dieses Sein inne, das er als Möglichkeit besitzt. In diesem Sinn bezeichnet der Vaterbegriff den "Anheber alles Seins". Die Freiheit zur Verwirklichung dieser Möglichkeit ist ihm durch den Sohn geschenkt: nur im Blick auf die zweite Potenz vermag er die erste zu aktuieren, denn sie wird im Prozeß die erste in ihr An-sich zurückbringen. Indem der Vater dessen inne wird, sieht er den zukünftigen Sohn. Der Sohn ist in diesem Augenblick noch nicht gezeugt; er existiert noch im Vater und nur für den Vater. "Zeugung" ist erst der Akt der "Hinaussetzung des Sohnes" aus dem Vater, mit dem der Prozeß der Schöpfung anhebt. Weil also die Zeugung und das Einssein mit dem Vater sich ausschließen, ist der Gedanke einer ewigen Zeugung aufzugeben oder wenigstens zu modifizieren. Ewig könnte die Zeugung nur insofern genannt werden, als das Wollen, mit dem die Schöpfung anhebt, selbst nicht zeitlich ist, sondern allererst Zeit setzt.

Die Zeugung versetzt den Sohn erst in die Notwendigkeit, sich zu verwirklichen. Sie besteht darin, daß der Sohn -

genauer: das, was der Sohn sein wird - " a u s . dem ursprünglichen Sein gesetzt, n e g i e r t , potentialisiert und vielmehr als nicht s e i e n d , denn als seiend, gesetzt wird". Erst wenn die zweite Potenz sich aus der Negation in den ursprünglichen Akt wiederhergestellt hat, ist sie nicht mehr bloß das Gezeugte des Vaters, sondern der Sohn. Für dieses Verhältnis der Potenzen glaubt Schelling auch die neutestamentliche Christologie ins Feld führen zu können. Die erste, die väterliche Potenz des unmittelbaren Seinkönnens hatte ihr Selbst an der zweiten, des Selbstseins nicht fähigen Potenz. Der Sohn hat keinen eigenen Willen, sondern nur den Willen des Vaters, den dieser nicht unmittelbar zeigen kann und den er daher in den Sohn legt. Er ist deshalb das Ebenbild des unsichtbaren Gottes: der Vater ist unsichtbar, weil nicht er, sondern der Sohn in den Prozeß eingeht. - Dadurch, daß die zweite Potenz aus dem göttlichen Sein gesetzt wird, erhält sie erst die Möglichkeit, eine besondere göttliche Persönlichkeit zu sein. Das ist sie am Ende der Schöpfung, wenn sie sich durch Überwindung des entgegenstehenden Seins ebenso zum Herrn gemacht hat, wie es der Vater war. Das gilt auch vom Geist, der dritten Potenz, die als das sein Sollende den ganzen Prozeß durchherrscht. Während seines Verlaufs ist auch der Geist kosmische Potenz, von der alles herrührt, was in der Natur, mitten im Reich der Notwendigkeit, Freiheit ankündigt. Erst am Ende ist auch er göttliche Persönlichkeit. Eigentlich ist dann auch der Vater erst verwirklicht, wenn der Sohn das außer sich Seiende in sein An-sich zurückgebracht hat. Verwirklichung meint ja bei Schelling immer Offenbarung, Aufhebung jener Ewigkeit, in der kein "als" ist. "Auf diese Weise wird durch den Prozeß die vollständige Verwirklichung, also Manifestation der Gottheit - der in ihr e w i g schon gesetzten Verhältnisse - erzielt. Nur so ist das Wort thegonisch in Bezug auf Gott selbst zu nehmen." (XIII 310-336)

4) Der Abfall des Ich

Die Identitätsphilosophie konstruierte das Universum als eine quantitative Differenzierung des ursprünglichen Subjekt-Objekts, aus der sich zwei Reihen ergaben: die Natur als objektives Subjekt-Objekt und der Geist als subjektives Subjekt-Objekt. Die erste reelle Reihe endete im Menschen der Idee, dem potenzierten Bild der potenzierten Identität: "er ist nicht nur i m Centro, sondern i s t zugleich das Centrum selbst, und dadurch in der unmittelbaren inneren Gemeinschaft und Identität mit allen Dingen, welche ihm zum Wissen wird, ... mit einem Wort das Welt-system, die Fülle der unendlichen Substanz im Kleinen = der zusammengezogene, der Mensch gewordene Gott" (VI 491). Wenn aber im Universum die Identität im Menschen zur Existenz gelangt, wozu bedarf es dann noch der ideellen Sphäre (mit ihrem Abschluß im Staat), in der die Identität aufs neue zu erwirken ist? Steht der ursprüngliche Mensch in vollkommener Harmonie mit allen Dingen, warum soll diese in der ideellen Welt durch Wissen, Handeln und Kunst noch einmal, wie man sagen muß, hergestellt werden? Wie verhalten sich überhaupt das empirische Subjekt als Träger dieser Tätigkeiten und der Mensch in der Idee zueinander? Diese von P. Tillich³⁴⁰ an die Identitätsphilosophie gerichteten Fragen finden in Schellings letzter Philosophie eine Antwort. Das noch nicht aktuierte Bewußtsein des Menschen in der Idee, das die Entwicklung der Natur beschließt, wird zum wirklichen Bewußtsein des Ichs durch den Abfall. Und seine Anstrengungen im Ideellen, einschließlich der Philosophie selbst, werden nun durch einen mythologischen Prozeß blockiert, aus dem das Bewußtsein erst realiter befreit werden muß.

Daß der Mensch zu Gott ein anderes Verhältnis besitzt als die Dinge, findet Schelling in dem Text von Gen. 1 ausgesprochen: "Während ... alle anderen Geschöpfe das Werk

der bloßen, noch nicht als göttliche Persönlichkeiten erkannten Potenzen sind, wird der Mensch dargestellt als Geschöpf, an welches diese Persönlichkeiten (sc. 'die Elohim') selbst Hand angelegt haben, aber eben damit ist er auch ... aus der Herrschaft, aus dem Reich der bloß kosmischen Mächte hinweggerückt in den unmittelbaren Rapport zu dem Schöpfer, d. h. zu Gott als *s o l c h e m*, und damit zugleich zur *F r e i h e i t* erhoben." Damit meldet sich erneut das Problem der Freiheitsschrift. Die dort gegebene Lösung bleibt gültig: frei ist der Mensch nicht im Gegensatz zu Gott, sondern nur kraft des Göttlichen.

Dadurch, daß die drei Potenzen in jedem Moment der Schöpfung zusammenwirken, erzeugen sie jeden Moment etwas, das gegen jede der drei Ursachen relativ unabhängig ist. Denkt man sich die Überwindung des B als vollendet, "so ist das Gewordene, was Gott ursprünglich ist, es ist wahrhaft der *g e w o r d e n e* Gott, *e s i s t w i e* Gott, es ist also auch in der *F r e i h e i t* wie Gott". "Das höchste Geschaffene ist also zwischen den drei Ursachen in der Mitte frei von jeder *e i n z e l n e n*, eben darum weil alle gleichen Teil an ihm haben, es ist ein wahrhaft Viertes, zwischen den drei Ursachen Eingeschlossenes, von ihnen gemeinschaftlich gleichsam Gehaltenes und Gehegtes - und eben dieses höchste Geschöpf ist der Mensch ... in seinem ersten Sein ..., wie er unmittelbar aus der Schöpfung hervorgeht, der Ur-Mensch." (XIII 344-348)³⁴¹ Der Mensch ist wieder der als Wesen gesetzte *actus purus* " *g a n z* wie Gott, mit dem einzigen Unterschied des *G e w o r d e n s e i n s* ". Während aber Gott seiner *N a t u r* nach das Prius der Potenzen ist, ist der Mensch, wie sich freilich erst hinten-nach zeigt, nur insofern Herr der drei Potenzen, als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, bewahrt und nicht aufhebt. Er begnügt sich aber nicht damit, *w i e*

Gott zu sein; er möchte a l s Gott sein, als Herr der Potenzen auch in ihrer Zertrennung. Aber der Versuch, sie erneut zu erregen, endet damit, "daß er aus der Innerlichkeit, in die er gegen die Potenzen gesetzt war, unter das äußere Regiment eben dieser Potenzen fällt". Jetzt erst zeigt es sich in letzter Schärfe, daß das aktuierte Prinzip B das nicht sein Sollende ist, denn nun wird es zum eigentlich Kreaturwidrigen, zum Prinzip des Bösen, des Todes und der Zerstörung (XII 164; XIII 237.285 f.349-351).

Die Folge dieser Urtat ist ein völliger Umsturz. Bis zu diesem Akt war die Schöpfung wohl ein Zweites "praeter Deum", aber noch in Gott beschlossen. Der M e n s c h - Schelling verweist hier wieder auf Fichte - ist "das Setzende der Welt, er ist es, der die Welt außer Gott, nicht bloß praeter, sondern extra Deum gesetzt hat; er kann diese Welt s e i n e Welt nennen". Die Gott immanente Welt wird nun gegen die menschlich gesetzte wirklich i d e a l , während wir d i e s e Welt, in der wir uns befinden, nur als eine außergöttliche begreifen können. "Es kann der wissenschaftlichen Philosophie, welcher man so oft vorgeworfen, daß sie es nicht weiter als bis zu einer immanenten Schöpfung bringe, zur Genugtuung gereichen, daß auch die Philosophie, welche übrigens die Außergöttlichkeit dieser Welt behauptet, d o c h v o n G o t t a u s nur zu einer immanenten Schöpfung gelangen und jenes außergöttliche Sein nur durch eine von Gott unabhängige, wenn gleich ursprünglich von ihm selbst hervorgebrachte Ursache erklären kann." (XIII 352-354)

Die Schöpfung impliziert die M ö g l i c h k e i t des Falles, nicht aber seine Wirklichkeit. In das "Final-Bewußtsein" des Menschen sollten alle Momente des Prozesses als wirklich unterschiedene und einzeln empfundene eingehen (287). Denn alles in der Schöpfung drängt auf Klärung, Ek-sistenz im Sinne von Scheidung und Manifestation. Die

Freiheit des Menschen war bedingt; er war nur Gott gleich, solange er sich nicht bewegte. Weil er diese Freiheit aber besitzen, weil die Einheit der Potenzen sein eigenes, freies Werk sein sollte, darum mußte ihm auch die Möglichkeit des Gegenteils gezeigt werden. So wurde das Gesetz zum Anlaß der Übertretung, die damit "gewissermaßen unvermeidlich" war. Mit dem Fall verschließt sich dem Menschen das Reich der Natur, es öffnet sich das Reich der Geschichte. Er ist die "Urtatsache der Geschichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben h a t". Die Geschichte kann zunächst nur als i n n e r e Geschichte ablaufen: "Durch jene Katastrophe, die eine ganz neue Folge von Ereignissen herbeiführte, sind wir von den früheren Ereignissen, sind von unserer eigenen Vergangenheit gleichsam geschieden, wie durch eben diese Katastrophe über die ganze Schöpfung, welche eigentlich die Geschichte unserer früheren Vergangenheit enthält, ein Schleier geworfen worden, den allerdings kein Sterblicher aufzuheben ... vermag. Aber durch eben diesen Umsturz ist auch vermittelt worden, daß jener allgemeine Prozeß nun ganz auf den Menschen eingeschränkt erscheint, der Mensch der Mittelpunkt geworden, um den sich alle göttlichen Kräfte bewegen, und daß ... dieselbe göttliche Geschichte, die zuvor in dem weiten Raum des allgemeinen Seins vorging, nun in dem engen Raum des menschlichen Bewußtseins vorgeht." (353.355-361) Denn nun wiederholt sich die Uni-versio der Potenzen im menschlichen Bewußtsein, wodurch ein Prozeß anhebt, dessen Ziel die Wiederherstellung des ursprünglichen Monotheismus des Urbewußtseins als eines frei gewollten und erkannten ist (XII 125 f).

Schellings Abfallslehre hat darin ihre Eigenart, daß sie nicht bloß einfach einen Sachverhalt der christlichen Offenbarung aufnimmt, sondern selbst eine methodische Funktion für den Gang der positiven Philosophie besitzt (s. o. S. 212 f). K. Hemmerle konnte deshalb die Abfallslehre als

ein "Experiment des Gedankens" noch der negativen Philosophie zuweisen, die darin aus sich selbst her auf die Stelle trifft, wo die Wirklichkeit aufscheint. Die materielle Gleichheit der "vierten Ursache", des Ichs, das als "zweites Prinzip" wie Gott Prinzip ist (XI 417.421), wird zum Stimulans einer letzten Scheidung Gottes von den Potenzen. In der "Verwechselbarkeit" des Ichs mit Gott artikuliert sich die Diskrepanz des von Schelling eigentlich Gewollten und des in seinem Gedanken Erreichten und Gesagten. Schelling w i l l das Prinzip, welches die Potenzen derart "ist", daß sie aus und nach ihm kommen, - er will den überseienden G o t t . Das Denken v o n d e n P o t e n z e n h e r bringt es jedoch nur zu einem Prinzip, das als "nachträgliches" in ihnen impliziert ist, - zur " S e e l e " als der vierten Ursache. Der hypothetische Weltentwurf endet also damit, daß an der Stelle, wo als Abschluß Gott intendiert ist, faktisch die Seele erscheint, das bloß implizierte statt des eigentlichen, freien, vorgängigen Prinzips. In der Selbsterhebung der Seele bewahrheitet sich fürs Denken, aber auch für die existentielle Erfahrung die Differenz der beiden Prinzipien. "Das 'Experiment' der Selbsterhebung als 'Geist', als Ich zum Sein nicht nur w i e Gott, sondern a l s Gott, ergibt gerade, daß das Ich n i c h t Gott ist. Es stößt Gott aus dem Seienden aus und stellt eben hierin das Prinzip als solches, Gott als solchen frei." "Der Versuch der Selbstmacht des Menschen ist das Offenbarwerden seiner Ohnmacht, sein Gericht durchs Gesetz, das Sich-Vollstrecken der Unbezwingbarkeit der Potenzen als ursprünglich von Gott her seiender Mächte." Die Erregung des Seinkönnens aus seinem ruhenden An-sich bewirkt die Entzweigung von Ich und äußerlicher Wirklichkeit und bringt den Menschen unter die Notwendigkeit des Seinmüssens und den Anspruch des Sollens (553-557). Die Kritik des kantischen Dualismus, in der schon Hegel vorausgegangen war, vertieft sich durch den Gedanken des "Gesetzes" im theologischen

Sinn, das den Menschen - zu seinem Heil, wie sich im Rückblick von der Offenbarung zeigt, - von seinem wirklichen, weil unverfügbaren Heil abschneidet³⁴².

Es hat sich bereits gezeigt, daß erst der Akt der Selbstkonstitution des Ich Gott aus seiner Einsamkeit befreit und ihm ein wahrhaft Anderes, in welchem er nicht bloß wieder nur sich selbst besitzt, gegenüberstellt. Das "Ich bin" des Menschen ist nicht ursprünglich Antwort auf ein anredendes Du, sondern *P r o t e s t*, der dem alleinigen Gott nachliefert, was aus ihm selbst heraus in Schellings Konzeption nicht denkbar ist: ein wirkliches Gegenüber und kraft dessen göttliche Personalität, die nicht bloß die *potentia absoluta* des Etwas-könnens, sondern des Du-sagens wäre. Schelling hat selbst bemerkt, daß es ihm nicht gelungen ist, die Relation Gottes zu dem Anderen in seinem Geschöpf so zu denken, daß es des protestierenden und Gott als Gott erst freisetzenden "Ich bin" des Menschen nicht bedürfte: er lehrt die *I m m a n e n z* der Schöpfung in Gott bis zum Fall des Menschen³⁴³.

In Schellings Abfallslehre spiegelt sich also sein "absolutistischer" Gottesbegriff. Darum stellt sich in der Bestimmung der Gottebenbildlichkeit des Menschen wieder jene leere, grundlose Freiheit ein, in der ihn auch das Denken keinen Moment festzuhalten vermag ("nun war der Mensch eigentlich bestimmt, nicht sich zu bewegen", XIII 363). Weil Gott kraft seiner reinen Aseitität mit dem Menschen nichts zu schaffen haben kann, darum hängt der Begriff der Gottebenbildlichkeit in der Luft. Es fehlt ihm die - im weitesten Sinne des Wortes - soteriologische Fundierung. Er wird weder christologisch deduziert noch wenigstens als formale Prädisposition aus dem Angeredetsein durch Gott erschlossen. Auch ethisch ist er nicht näher bestimmt. Wie Gott ist auch der Mensch das *n e u t r a l e* Vorher der Potenzen, das in solcher Neutralität aber nicht zu erhalten

ist. Darum kann der Akt, der sie aufhebt, nicht als nur böse gewertet werden, denn er hebt einen u n d e n k - b a r e n Zustand auf. So heißt es zwar: "Wenn es irgendeine Macht gäbe, die dieses nicht Seiende (sc. das in seine Latenz zurückgebrachte B) gegen den durch die Schöpfung erklärten Willen wieder zum Seienden erhöbe, jetzt un- streitig wäre das auf solche Weise Seiende das Widergöttliche und insofern das Böse." (XIII 285) Andererseits aber "ist dieser Geist der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das Prinzip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde ..., das notwendige principium movens aller Geschichte" (XIV 270 f). Wenn auch diese "philosophische" Betrachtungsweise sich allererst der realen Befreiung vom Bösen durch den "Kampf Christi" (278) verdankt, so formuliert sie doch eine Teleologie, die von Anfang an in Kraft stehen soll.

Die Lehre vom Abfall soll zugleich über den toten Punkt einer Problematik hinweghelfen, die Schelling von Anfang an begleitet hat. In der Zeit seiner Auseinandersetzung mit Fichte war Schelling auf die Frage gestoßen, wie aus dem Bewußtlosen, der Natur, ein Bewußtsein, ein Ich, hervortreten könne. Schellings Ich fand sich immer schon als geworden vor, dem es unmöglich war, seine theoretische Vorgeschichte - wie das praktische Ich Fichtes - als seine eigene Setzung aufzuheben: war es doch diejenige Vorgeschichte, die über es durch die N a t u r verhängt war. Schelling sieht nun aber, daß die Genese des Bewußtseins aus der Natur (von der man fragen kann, ob sie als p h i l o s o - p h i s c h e s Problem überhaupt legitim ist) auf einen Status des Ich führt, der unwiederbringlich jenseits seines Bewußtseins verloren ist, und das Spezifische der Ichheit gar nicht erreicht. Die t h e o l o g i s c h e Anthropologie erlaubt ihm, das Ich als Gegenwurf Gottes zu begreifen, der seine wahre Hermeneutik also nicht an der Natur hat, sondern am Absoluten selbst. Die Lehre von der

Gottebenbildlichkeit und dem Fall des Menschen steht nun im Dienst der Absetzung des Bewußtseins von der Natur und bringt über den Nullpunkt eines bewußtlosen Bewußtseins am Ende des Naturprozesses. Von Fichte her weiß Schelling, daß es sozusagen eines Überschusses an Subjektivität bedarf, der die ursprüngliche, "magische" (XIII 363) Identität mit dem Seienden aufhebt, damit Welt überhaupt als widerständige begegnen kann. Die Abfallslehre ist also, worauf W. Kasper hinweist, von einer "transzendentalen Fragestellung" bestimmt: "Es geht ... darum, die Bedingung der Möglichkeit zu erkennen, die dem Menschen die Erkenntnis einer real von Gott verschiedenen Welt ermöglicht. Das ist nach Schelling die menschliche Freiheit, seine Freiheit zur Distanz, seine geistige Eigenständigkeit."³⁴⁴ Darum wird diese Freiheit nicht material auf Gott bezogen, sondern bleibt als bloß formale, neutrale Möglichkeit des Sichabsetzens vom Seienden im Ganzen stehen. Aber dieser Freiheitsakt eröffnet jetzt nicht mehr Philosophie, sondern führt in die Mythologie. An ihr begreift sich nun die Philosophie des Ich selbst als ein Unternehmen, dessen Subjektivität noch für die Wahrheit des Abfalls Zeugnis ablegt: sie vermag "die sich gegenseitig völlig fremd und äußerlich gewordenen Dinge und Erscheinungen" nur so "wieder innerlich zu verknüpfen", daß sie sie "zunächst als Momente des menschlichen Bewußtseins begreift (wie der frühere transzendente Idealismus in der Natur nur eine Geschichte des Selbstbewußtseins erkannte)" (364 f). Auch die Vernunft, die in der positiven Philosophie tätig ist, erfährt den Abfall auf ihre Weise. Sie muß sich selbst als das die Potenzen Erzeugende dem Herrn des Seins unterwerfen, der die Potenzen dadurch, daß er sie "ist", davon abhält, unmittelbar ins Sein überzugehen, und so erst Sein als frei gesetztes, durch keine Reflexion aufzulösendes, garantiert (s. o. S. 212).

2. Kapitel: DIE EVIDENZ GOTTES IM MYTHOS

A) Der Monotheismus

Nach seiner Repotentialisierung durch den Naturprozeß ist das Prinzip B im menschlichen Bewußtsein wieder zum Gott Setzenden geworden. Dieses ursprüngliche Bewußtsein liegt noch jenseits des wirklichen, in welchem der Mensch seiner selbst bewußt ist. Sein Gegenstand kann daher nur Gott sein, aber nicht als Gott, nicht als Objekt eines seiner selbst bewußten Subjekts. Schelling sagt daher, das Bewußtsein habe Gott bloß "an sich", sei mit ihm verwachsen, es sei "die Gott zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur". Da es gerade "das im Nicht-Actus, im Nicht-Wollen, Nicht-Wissen Gott setzende Prinzip" ist, kann jede Aktualisierung dieses Bewußtseins nur eine Entfernung von Gott bedeuten; denn "das Bewußtsein kommt nicht zu Gott; seine erste Bewegung geht ... von dem wahren Gott hinweg" (XI 185 f; XII 118 f).

Durch den Fall bemächtigte sich der Mensch der ersten Potenz, die in Gott die väterliche, den Sohn erzeugende war. Er bekommt dadurch Macht auch über den Sohn und reißt auch den Geist an sich. Sie werden dadurch für ihn wieder zu bloßen Potenzen. "Der Mensch hatte also nur noch ein Verhältnis zu diesen, d. h. zu dem zertrennten Gott, dem zertrennten All-Einen, und wie zuvor - im noch nicht bewegten, rein wesentlichen Bewußtsein - der Monotheismus, so ist ihm jetzt der Polytheismus natürlich ... Der Prozeß, der mit der gesetzten Spannung im Bewußtsein beginnt, ist ein theogonischer zwar - denn die Potenzen, die ihn bewirken, sind die an sich theogonischen - aber zugleich ein völlig außergöttlicher, nur noch natürlicher, in welchem sich auch die Potenzen nur noch als natürliche verhalten, es ist der Prozeß, den wir

als Prozeß des Heidentums oder der Mythologie kennen." (XIII 367 f) Die zweite Potenz ist auch in diesem neuen Prozeß die vermittelnde, die das Bewußtsein von der tödlichen Gewalt des ersten Prinzips befreit. Sie ist dabei in ein Sein versetzt, das ihr vom Menschen gegeben ist und sie vom Vater frei macht: war sie in ihrer Göttlichkeit der Sohn Gottes, so ist sie als außergöttliche Persönlichkeit jetzt "des Menschen Sohn" - ein Ausdruck, der nicht Hoheit, sondern Erniedrigung bedeutet (370 f).

Nur durch den Sohn besitzt der Vater noch ein Verhältnis zur Welt. Der Wille, der die Potenzen ursprünglich zusammenhielt, wirkt jetzt nur noch als "Unwille" fort, als "göttlicher Zorn". "Gott wirkt noch diese Welt, aber nicht, wie ursprünglich, ihr so-Sein, die Art ihres Seins, die ihm vielmehr entgegen ist, er wirkt also nur die Substanz dieser Welt, nicht ihre Form, soweit sie eine außergöttliche ist ... Gott wirkt also die Welt als eine, die zwar nicht seiner Macht, aber die seinem Willen entfremdet ist ..., und ein Verhältnis zu ihm als Vater ist erst durch den Sohn wieder möglich." Jetzt bewahrheitet es sich, daß Gott die Welt überhaupt nur im Blick auf den Sohn wollen konnte, der von dem Sein nicht läßt. Aber eben darum ist Welt jetzt auch "Suspension der Verherrlichung des Sohnes" (372-374). Die ganze Weltzeit ist die Zeit des Sohnes, dem der Vater, der nun nichts mehr mit der Welt zu schaffen hat, alles Sein übergibt. Alle Geschichte ist fortan seine Geschichte. Sie zerfällt wieder in zwei Perioden. Solange die Macht des B noch ungebrochen ist, ist die zweite Potenz, wie schon im Schöpfungsprozeß, das sein und wirken Müssende. Ausgeschlossen vom menschlichen Bewußtsein und so in einem Zustand, wo er nicht frei, nach seinem Willen, sondern nach seiner bloßen Natur wirken muß, ist der Sohn dem tiefsten Leiden unterworfen. Darum heißt es: "der Messias ist leidend vom Anfang der Welt her". Die Zeit seines Leidens ist

die ganze Zeit des H e i d e n t u m s , in der er, in die höchste Negation versetzt, sich wieder zum Herrn des ungöttlichen Seins zu machen hat. Dann ist er frei, das Sein für sich zu behalten oder dem Vater wieder zu unterwerfen: diese Entscheidung ist der Inhalt der O f f e n b a r u n g .

Jetzt klärt sich das Verhältnis von Monotheismus und Polytheismus. Monotheismus ist für Schelling nicht identisch mit der gedankenlosen Behauptung, daß außer Gott kein anderer Gott i s t . Für diese Überzeugung wäre der Name "Theismus" ausreichend, da in ihr nur die f a k t i s c h e Einzigkeit Gottes behauptet wird. Es gilt einen Begriff von Monotheismus zu finden, der nicht bloß die Wirklichkeit, sondern schon die M ö g l i c h k e i t eines anderen Gottes ausschließt. Damit, daß diese - dann allerdings ausgeschlossene - Möglichkeit gedacht wird, läßt sich auch die Möglichkeit des Polytheismus begreifen. Schellings Definition Gottes als des "Seienden selbst" schließt die Möglichkeit eines anderen Gottes aus: es gibt nur eine "Materie" für Gottes Sein - das Seiende -, die immer schon durch Gott aktualisiert ist, sodaß der Monotheismus zu der Behauptung berechtigt ist: es k a n n keinen anderen Gott neben Gott geben, da keine andere Materie für einen Gott vorhanden ist. Da Gott zugleich als frei gedacht wird, das Sein anzunehmen oder nicht, so enthält der Monotheismus in sich zwar das P r i n z i p des Pantheismus (die potentia existendi), aber unter Ausschließung des w i r k l i c h e n Pantheismus, da Gott nicht notwendig das Seiende ist. Wir haben davon schon gesprochen, als das Verhältnis Gottes zu den Potenzen zu betrachten war (s. o. S. 206 ff). Noch einmal wird Jacobis Angriff auf den Pantheismus abgeschlagen: "Liegt es nicht am Tage, daß zugleich und in demselben Verhältnis, in welchem die Natur immer mehr jeder Göttlichkeit entledigt, zum bloßen, toten Aggregat herabsank, auch der lebendige Monotheismus sich immer

mehr in einen leeren, unbestimmten inhaltslosen Theismus verflüchtigte?" (XII 104 f) Der potentielle Pantheismus - "der Nerv alles religiösen Bewußtseins" - ist der Grund der Gottheit und darum auch des echten Monotheismus, der nur als latent gewordener Pantheismus eine sinnvolle Behauptung sein kann. Hingegen vermag der pure Theismus als bloße Antithese mit dem Pantheismus gerade nicht fertig zu werden (XII 18-23.28 f.35.46 f.68 f.74 f.78 f). Schelling sieht auch, daß der bloße Theismus den Gehalt des Christentums nicht auszuschöpfen vermag. Man kann "fragen, wofür wohl dasjenige zu halten sei, was in der gewöhnlichen Theologie in dem Artikel de Deo vorgetragen wird, dem der Artikel de Deo ut trino erst folgt? Was kann man dort, wo man die Drei-, d. h. die All-Einheitslehre des eigentlichen Monotheismus noch ausschließt, anderes vortragen als eben bloßen Theismus?" (77 f)

Schellings Begriff des Monotheismus soll auch eine neue Deutung des Polytheismus gestatten. Gott ist einer bloß als Herr der drei Potenzen. In dem Prozeß, dem es nun unterworfen ist, hat das Bewußtsein es nur mit den Potenzen zu tun, die aber nicht aufhören, Potenzen G o t t e s zu sein. Sie sind nicht schlechterdings nicht Gott, noch sind sie der wahre Gott. "Wenn sodann die Zertrennung der Potenzen ... einen Prozeß zur Folge hat, so ist also auf jeder Stufe der G o t t gleichsam im Werden, auf jeder Stufe demnach eine Gestalt dieses werdenden Gottes - ein Gott, und da dieses Werden ein fortschreitendes ist, so entsteht damit eine Folge, eine Sukzession von Göttern, und so erst eigentlicher Polytheismus - V i e l g ö t t e r e i . " (95-103)³⁴⁵

Monotheismus ist also nicht das Ergebnis philosophischer Abstraktion, sondern als ursprünglicher Inhalt des Bewußtseins die Basis und die Ermöglichung des mythologischen Prozesses. Erst an seinem Ende ist der Monotheismus a l s

solcher erreicht und vom Bewußtsein realisiert. Dann erst ist Monotheismus als Dogma möglich, d. h. als These, die andere Thesen ausschließt. Das Christentum ist darum nicht verstehbar, wenn es als reine Offenbarung von der Mythologie isoliert wird. Eine Philosophie der Mythologie wird vielmehr folgendes beachten müssen:

Die mythologischen Vorstellungen sind keine philosophischen Begriffe und werden auch nicht von außen angeeignet. Daß sie sich bei allen Völkern finden, läßt sich, von einigen sekundären Zügen abgesehen, nicht durch Übertragung erklären. Sie entstehen mit unwiderstehlicher Gewalt im Bewußtsein, sobald es durch den Abfall einmal außer sich gesetzt ist. Da die mythologischen Vorstellungen nicht Produkt einer besonderen Tätigkeit, sondern des Bewußtseins in seiner S u b s t a n z sind, ist es nicht imstande, sich durch subjektive Reflexion von ihnen zu befreien. Sie sind so untrennbar mit ihm verwachsen, daß es Jahrtausende braucht, um sie zu überwinden. Auch diese Überwindung vollzieht sich nicht mit Willen des Bewußtseins.

Im mythologischen Bewußtsein wiederholt sich der Streit, der durch die Schöpfung hindurchging und im Menschen sein Ende gefunden hatte. Das Bewußtsein ist dabei in den vor-menschlichen Status zurückversetzt. Die mythologischen Vorstellungen entspringen daher nicht einer Vergöttlichung der Natur und ihrer Erscheinungen: die die Natur erzeugenden P o t e n z e n s e l b s t sind im mythologischen Bewußtsein tätig, sodaß die unwiederbringliche Vergangenheit der Natur erneut lebendige Gegenwart wird. "Die mythologischen Vorstellungen entstehen gerade dadurch, daß ... jenes in der Natur schon unterworfenen Prinzip jetzt noch einmal sich des Bewußtseins selbst bemächtigt. Weit entfernt, in der Erzeugung der mythologischen Vorstellungen i n n e r h a l b der Natur zu sein, ist der Mensch vielmehr außerhalb derselben, aus

der Natur gleichsam entrückt und einer Gewalt anheim gefallen, die man gegen die bestehende (zum Stehen, zur Ruhe gekommene) Natur oder im Vergleich mit dieser eine übernatürliche oder doch außernatürliche Gewalt nennen muß."

Die Voraussetzung eines Urmonotheismus des Bewußtseins erklärt, wie die mythologischen Vorstellungen der Menschheit als objektiv wahr und wirklich erscheinen konnten. Durch das theogonische Prinzip B empfindet das Bewußtsein seine eigene Bewegung als eine Bewegung des Gottes selbst. Der Inhalt des Prozesses ist ja nicht eine Idee von Gott oder die bloß vorgestellten Potenzen, sondern die Potenzen selber. Daraus erklärt sich die Gewalt des Götterglaubens, der jederzeit die Grenze der Moral sprengte, und die Tatsache, daß rituelle Handlungen durchweg älteren Ursprungs sind als die bewußte Reflexion auf sie. "Wenn aus diesem Grunde jemand sich berechtigt glaubte zu sagen, die Mythologie sei durch eine Art von Eingebung, von Inspiration hervorgebracht, so hätte ich nichts dagegen einzuwenden, wenn man nur darunter nicht eine göttliche, sondern eine ungöttliche Inspiration versteht. Denn jener theogonische Grund, wenn er im Menschen sich wieder bewegt und aus seiner Stille hervortritt, ist insofern nicht göttlich zu nennen; göttlich wie menschlich wird er erst im Mement seiner völligen Zurückbringung, da wo er in sein ursprüngliches Mysterium zurücktritt." (XII 127-131; XIII 378-381; XI 207)

B) Die historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (XI 1 - 252) ³⁴⁶

Schelling hat seine philosophisch gewonnene These in der Auseinandersetzung mit der Mythenforschung seiner Zeit er-

härtet. In einer glänzenden Kritik, der auch ein Schelling wenig freundlich gesonnener Interpret wie K. Jaspers seine Bewunderung nicht versagen kann³⁴⁷, sucht er sich der eben deduzierten Theorie noch einmal induktiv zu nähern.

a) Die Kritik befaßt sich zunächst mit jener Theorie, die die Mythologie als Poesie auslegt und sich dabei auf das homerische Epos und die Theogonie des Hesiod stützen zu können meint. Selbst wenn es zuträfe, daß die Griechen beiden Dichtern ihre Mythologie verdankten, so wäre immer noch das Faktum zu erklären, daß es G ö t t e r waren, zu denen sich ihre Dichtung erhob. "Die dunkle Werkstätte, der erste Erzeugungsort der Mythologie liegt jenseits aller Poesie." Vielmehr muß gefragt werden, welchen Zustand das Bewußtsein erreicht haben mußte, ehe es die Götter der Mythologie poetisch behandeln konnte. "Die Krisis, welche den Hellenen ihre Götter gab, hat sie offenbar zugleich in Freiheit gegen dieselben gesetzt ... Das poetisch Verklärte der griechischen Götter im Vergleich mit den indischen ist nicht etwas schlechthin Ursprüngliches, sondern nur die Furcht der tieferen, ja völligen Überwindung einer Macht, die über die indische Poesie noch immer ihre Gewalt ausübt."

b) Unter dem Stichwort "allegorisch" faßt Schelling eine Reihe von Mythendeutungen zusammen, die zwar eine Wahrheit, aber keine religiöse, in der Mythologie anerkennen.

Die euhemeristische Theorie, die die Mythologie auf eine Vergöttlichung historisch bedeutender Gestalten der Vorzeit zurückführt, gab sich als eine Rationalisierung der schon bestehenden Mythologie, die sonach immer noch der Erklärung bedürftig bleibt. Gegen sie ist einzuwenden, daß eine Vergöttlichung in jedem Fall das Göttliche bereits voraussetzt. Gleiches gilt für eine Auffassung, die in den Göttern Verkörperungen bestimmter Tugenden sehen will.

Die Theogonie des Hesiod konnte auch Anlaß geben, die Mythologie als Naturgeschichte zu interpretieren. Sein Begriff des "Chaos" z. B. ist zweifellos rein spekulativ, aber darum doch kein Beweis für die Existenz einer der Mythologie vorausgehenden Philosophie, sondern eher für einen Versuch, die Mythologie im nachhinein zu begreifen. Hesiod ist das Dokument einer sich selbst bewußt werdenden Mythologie. "Wie? wenn ... die beiden voneinander so sehr verschiedenen Dichter (sc. Homer und Hesiod) ... nicht A n f ä n g e , aber A u s g ä n g e der Mythologie bezeichneten? wenn Homeros zeigte, wie sie in Poesie, Hesiodos wie sie in Philosophie - endete?"

c) Verfolgen wir die Mythologie in ihrem geschichtlichen Auftreten, so ist zuerst die Meinung auszuschließen, sie sei überhaupt bewußte Erfindung. Eine Mythologie zu erschaffen und ihr die Realität in den Gedanken der Menschen zu erteilen, deren sie auch nur zum dichterischen Gebrauch bedarf, geht über das Vermögen eines einzelnen oder auch einer Gruppe.

Näher an das Phänomen führt die Beobachtung, daß Mythologie sich bei allen Völkern vorfindet und Ähnlichkeiten der mythologischen Vorstellung auftreten. Aber diese Ähnlichkeiten sind derart, daß sie nicht auf Nachahmung, sondern auf eine gemeinschaftliche Abkunft aller Mythologien deuten. Nun verquickt sich das mythologische mit dem ethnologischen Problem. Schelling vertritt die These, daß ein Volk sich m i t seiner Mythologie konstituiere. Die Mythologie bestimmt die Geschichte eines Volkes, nicht umgekehrt: "sie ist selbst sein Schicksal ...; sein ihm gleich anfangs gefallenes Los. Oder wer möchte leugnen, daß mit der Götterlehre der Indier, Hellenen u. a. ihre ganze Geschichte gegeben ist". Dann mußten die mythologischen Vorstellungen auch als Wahrheit, als Götterlehre also, gemeint gewesen sein.

d) Eigentliche Götter sind nur solche, denen religiöse, d. h. kultische Verehrung entgegengebracht wird, also nur solche, "denen, sei es durch noch so viele Zwischenglieder hindurch, und auf welche Weise immer, aber doch auf irgend eine Weise, Gott zu Grunde liegt. - Hieran wird dadurch nichts geändert, daß man sich entschließt zu sagen: die Mythologie sei die falsche Religion. Denn die falsche Religion ist darum nicht Irreligion, wie der Irrtum (wenigstens was so zu heißen verdient) nicht vollkommener Mangel an Wahrheit, sondern nur die verkehrte Wahrheit selbst ist." Wie kann aber ursprünglich Gott den Göttern des Polytheismus zugrunde liegen? Hier bietet sich als erstes die Hypothese einer *notitia Dei insita*, eines bloß potentiell vorhandenen Gottesbewußtseins an. Auf der Suche nach dem Gott verfiere das Bewußtsein dann der Naturvergötterung, die damit wenigstens erklärt wäre. Schelling meint, wenn man die Natur ganz aus der Erklärung heraushalte und das Bewußtsein innerlich die Momente des Naturprozesses selbst durchlaufen lasse, könne diese Theorie Wahrheit enthalten. Denn "so würde auf jeder Stufe Gott geglaubt, der letzte Inhalt des hiemit entstehenden Polytheismus also doch wirklich Gott sein". Die Theorie besitzt in jedem Fall den Vorteil, daß sie von einem realen, nicht bloß idealen Verhältnis des Bewußtseins zu Gott ausgeht. Denn daß das Bewußtsein von einer förmlichen Lehre von Gott in den Polytheismus zurückgefallen sei, läßt sich schon gar nicht annehmen. Hingegen würde die Voraussetzung einer Uroffenbarung wenigstens die Gewalt der mythologischen Vorstellungen über den Menschen begreiflich machen. Aber dann müßte der offenbarte Gott wieder ein solcher sein, der sich später in eine Vielheit von Göttern zersetzen konnte. Darum habe Creuzer einen Monotheismus angenommen, der als bloßes *R e l i k t* der Uroffenbarung im Bewußtsein die Vielheit nicht absolut ausschloß. Schelling rühmt an Creuzers Theorie: "hier wird nicht mehr bloß philosophisch behauptet, daß der Polytheismus, der es wirklich ist, Monotheismus

voraussetzt, hier ist der Monotheismus zu einer geschichtlichen Voraussetzung der Mythologie geworden, er selbst ist wieder von einer g e s c h i c h t l i c h e n T a t - s a c h e (einer Offenbarung) hergeleitet". Dann würde aber für den vorausgesetzten Monotheismus nur die Zeit vor der Entstehung der Völker übrig bleiben.

Die Trennung der Völker kann sich nicht von äußerlichen Naturursachen herschreiben, sondern nur der Nebeneffekt einer geistigen Krisis sein. In diesem Fall muß allerdings auch eine geistige Macht angenommen werden, die die Menschheit bis dahin zusammenhielt: ihre Einheit bedarf nicht weniger einer positiven Erklärung als ihre Zertrennung. Es konnte nur ein G o t t sein, der das Bewußtsein g a n z erfüllte und die ganze Menschheit gleichsam in seine eigene Einheit hineinzog. Sobald dieser unbeweglich Eine selbst beweglich wurde - und das war unvermeidlich, sobald ein anderer oder mehrere andere Götter im Bewußtsein hervortraten -, mußte das Menschengeschlecht auseinanderfallen. "Derselbe Gott ... mußte ..., wie er in seiner Identität die Ursache seiner Einheit war, so in seiner Vielfältigkeit die Ursache seiner Zerstreuung werden."

Hier muß nun eine Unterscheidung im Begriff des "Polytheismus" Platz greifen. Schelling unterscheidet den bloß "simultanen (oder materialen) Polytheismus", der z. B. eine Götterfamilie annimmt, vom echten "sukzessiven (oder formellen) Polytheismus", in dem die Götter, wie etwa Uranos, Kronos und Zeus, sich wirklich gegenseitig verdrängen. "So ist gerade das Sukzessive in der Mythologie das, worin das Wirkliche, das wirklich Geschichtliche, also auch ... die Wahrheit derselben überhaupt liegt; wir befinden uns mit demselben a u f h i s t o r i s c h e m G r u n d , auf dem Boden des wirklichen Hergangs." Denn eine Sukzession von Göttern kann nicht Erdichtung sein; niemand erfindet einen unmittelbar als vergangen gesetzten Gott. Das Bewußt-

sein muß die Sukzession der Götter wirklich *e r f a h -*
r e n haben, und zwar so, daß der frühere Gott noch als
überwundener zusammen mit der Erinnerung an den vorausge-
gangenen Kampf im Bewußtsein festgehalten wurde.

Dann muß auch der Monotheismus genauer definiert werden.
Der absolut eine Gott des vormythologischen Bewußtseins
ist für uns, die wir die Entwicklung überschauen, nur der
r e l a t i v eine, da er die Möglichkeit einer Folge an-
derer Götter nicht ausschließt. Der erste Monotheismus ist
darum selbst potentiell mythologisch. Sobald ein zweites
Prinzip auftaucht, unterliegt der relativ Eine einem Pro-
zeß sukzessiver Überwindung, in dessen Verlauf er verschie-
dene Gestalten annimmt, denen dann die verschiedenen Völ-
ker bewußtseinsmäßig entsprechen. Der potentiell mytholo-
gische erste Gott wird dann *w i r k l i c h* mythologisch.
Das Erschrecken, das die Menschheit bei der ersten Erschei-
nung des Polytheismus befiel - Dokument dieses Erschreckens
ist das Alte Testament -, macht die Annahme einer allmähli-
chen Verdunkelung des ursprünglichen Monotheismus unmöglich.
Zur Erklärung reicht nur eine positive, die Einheit zerstö-
rende Ursache aus. Sie bewirkt eine Krisis, ein Gericht.
"Der Polytheismus ward über die Menschheit verhängt, nicht
um den wahrhaft-Einen, sondern um den einseitig-Einen, um
einen bloß relativen Monotheismus zu zerstören." Trotzdem
oder gerade deshalb war er ein "Übergang zum Besseren, zur
Befreiung der Menschheit"; der mythologische Prozeß ist,
wie Schelling an anderer Stelle sagt (XII 318), eine Krank-
heit, durch die das Bewußtsein sich zur ursprünglichen Ge-
sundheit wiederherstellt.

Das Alte Testament ist ein Zeugnis jenes Kampfes zwischen
dem Polytheismus und dem bloß relativen Monotheismus, der
dadurch auf eine höhere Stufe hinaufgezwungen wird (XIII
367 Anm. 1). "Elohim" ist der relativ eine Gott des poten-
tiell mythologischen Bewußtseins, "Jehova" der *a l s*

solcher gegen den heraufkommenden neuen Gott (der immer als weiblich - im Alten Testament als Astarte - erscheint) festgehaltene Eine. Indem Abraham an ihm festhält, schließt er sich nicht bloß vom mythologischen Prozeß aus, er wird folgerichtig auch zum Nicht-Volk, das an der übrigen Menschheit als den "Völkern" (gojim) verachtungsvoll vorbeigeht (wie die Etymologie von גוֹיִם bezeugt). "Dieselbe Potenz, welche dem einen Teil der Menschheit der Anlaß zur Vielgötterei wird, erhebt ein vorbehaltenes Geschlecht zur wahren Religion." Abrahams Monotheismus ist freilich nicht absolut unmythologisch. Seine Voraussetzung bleibt ja der relativ Eine, der den Polytheismus ermöglichte und an den auch die Erscheinung des wahren Gottes gebunden bleibt: Jehova erscheint nur mittelbar, in der Verhüllung des relativ Einen, als El Schaddai (Ex. 6, 2 f). Schon der Begriff der Offenbarung setzt ja einen vorausgehenden Zustand voraus, an dem sie sich als solche erweisen kann. Abrahams Monotheismus, der nur unter ständiger Ausschließung des Polytheismus festgehalten werden kann, ist ein Monotheismus mit schlechtem Gewissen. Die Tatsache, daß der wahre Gott in seiner Erscheinung an den relativ Einen gebunden ist, erfährt das Bewußtsein als eine Schranke, die überwunden werden muß. So glaubt Abraham an einen Gott, der s e i n w i r d, und dieser Glaube wird ihm, so deutet Schelling Gen. 15,6, als vollkommene Religion angerechnet. Die Erkenntnis des wahren Gottes bleibt Forderung. Da er nicht der dem Bewußtsein natürliche ist, muß er durch einen beständigen ausdrücklichen Actus festgehalten werden. So ist das Bewußtsein Abrahams einem Gesetz, einer auch von Gott jetzt nicht zu behebenden Notwendigkeit unterworfen "bis zum Tage der Erlösung, mit welcher der wahre Gott aufhört, der bloß erscheinende, bloß sich offenbarende zu sein, also die Offenbarung selbst aufhört, wie in Christo geschehen ist, denn Christus ist das E n d e der Offenbarung".

Wenn aber die Erscheinung (nicht der Ursprung) des Polythe-

ismus in die relativ vorgeschichtliche Zeit der Völkerentstehung fällt, dann bleibt für den relativen Monotheismus der noch geeinten Menschheit nur die absolut vorgeschichtliche Zeit übrig. Und dann "ist jenes Bewußtsein der Menschheit, dem der relativ-Eine Gott noch der schlechthin-Eine ist, das erste w i r k l i c h e Bewußtsein der Menschheit, das Bewußtsein, v o r dem sie s e l b s t von keinem andern weiß ...; und es folgt also, daß wir dem Polytheismus keinen geschichtlichen Anfang wissen, denn im ersten wirklichen Bewußtsein ist er zwar noch nicht w i r k l i c h , aber doch potentia vorhanden". Dies zu beweisen, ist der Dienst, den gerade das Alte Testament uns leistet.

e) Aber woher stammt der relative Monotheismus selbst? Der Grund dafür, daß das wirkliche Bewußtsein immer schon in einer Relation zu Gott steht, kann nicht mehr in ihm selbst, sondern nur noch jenseits seiner liegen. So stoßen wir nun von der empirischen Seite wieder auf das Bewußtsein in seiner reinen S u b s t a n z , vor allem Actus, aus dem wirkliches Bewußtsein entsteht. Ein ü b e r g e s c h i c h t l i c h e r Monotheismus der menschlichen N a t u r ist die letzte Voraussetzung der Mythologie. "Der Mensch, sofern er nur eben I s t und noch nichts g e w o r d e n ist, ist er Bewußtsein Gottes, er h a t dieses Bewußtsein nicht, er i s t es, und gerade nur im N i c h t a c t u s , in der Nichtbewegung ist er das den wahren Gott Setzende." Einzig auf diesen Monotheismus der menschlichen Natur würde der Terminus "Theismus" zutreffen, der "die Indifferenz, die Gleichmöglichkeit von (eigentlichem) Monotheismus und Polytheismus" bezeichnet. Schelling nennt ihn auch "bloß materieller Monotheismus". Der Mensch, der in diesem Außer-sich-sein nicht verharren kann, sucht sein Versenktsein in Gott in ein Wissen, d. h. ein freies Verhältnis zu verwandeln. Dies bedeutet nicht das Ende seines r e a l e n Verhältnisses zu Gott, und so fällt der Mensch, der erst nur Gott in seinem W e s e n setzte,

Gott in seiner W i r k l i c h k e i t anheim, zu dem nur ein blindes Verhältnis möglich ist. Daher rührt die Gewalt des nun einsetzenden mythologischen Prozesses. Nimmt man nun an - "was freilich noch nicht philosophisch begriffen, aber durch unsere Erklärung des sukzessiven Polytheismus faktisch erwiesen ist" -, daß Gott seinen Existenzformen nach ebenso mehrere ist, wie er seinem göttlichen Selbst oder Wesen nach nur einer ist, so begreift sich auch, worauf das Sukzessive des Polytheismus beruht. "Keine jener Formen für sich ist dem Gott gleich, wenn sie aber im Bewußtsein zur Einheit werden, so ist diese gewordene Einheit als eine g e w o r d e n e auch ein gewußter mit Bewußtsein erlangter Monotheismus."

Da das Bewußtsein nach dem Fall nicht anders kann, als Gott wieder, wenn auch nur mittelbar zu setzen, wird es theognisch. "Vor allem Denken ist es schon eingenommen von jenem Prinzip, dessen bloß n a t ü r l i c h e Folge die Vielgötterei und die Mythologie ist." Die Mythologie entsteht durch einen "n o t w e n d i g e n P r o z e ß", ohne, ja gegen den Willen des Bewußtseins. Sie muß also so genommen werden, wie sie sich gibt; es ist unmöglich, an ihr Form und Inhalt, Stoff und Einkleidung zu unterscheiden. Sie ist "tautegorisch". So wenig wie in der Offenbarung läßt sich in der Mythologie ein doktrinelles Moment vom geschichtlichen separieren. "Die Bedeutung der M y t h o l o g i e kann nur die Bedeutung des P r o z e s s e s sein, durch den sie entsteht." Die Geschichte ist selbst auch die Lehre und umgekehrt. "Objektiv betrachtet ist die Mythologie wofür sie sich gibt, w i r k l i c h e T h e o g o n i e, Göttergeschichte; da indes wirkliche Götter nur die sind, denen Gott zugrunde liegt, so ist der letzte Inhalt der Göttergeschichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden G ö t t e s im Bewußtsein, zu dem sich die G ö t t e r nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten."

Schelling hat noch zu begründen, was für ein Interesse die Philosophie an der Mythologie haben kann. Dies treibt die Erörterung ins Letzte vor. Die Philosophie kann die Mythologie nur unter ihre Gegenstände aufnehmen, wenn sie in ihr (wie auch in der Religion) eine "allgemeine Bedeutung" findet. Sie ergibt sich für den mythologischen Prozeß daraus, daß es der allgemeine Schöpfungsprozeß ist, der sich in ihm wiederholt. Da schließlich die Philosophie allein in der Lage ist, die Potenzen der Mythologie als die Prinzipien *a l l e s S e i n s* zu verifizieren, so ist sie überhaupt die wahre Wissenschaft der Mythologie. Die Erklärung wurde denn auch an der Stelle philosophisch, wo nur noch die Annahme "eines notwendigen und ewigen Verhältnisses der menschlichen Natur, das sich im Fortgang für diese in ein *G e s e t z* verwandelt", übrig blieb.

Abschließend überschlägt Schelling den Gewinn seiner Theorie für eine Philosophie der Geschichte, der Kunst und der Religion.

1) Die Hegelsche Geschichtsphilosophie konstatiert einen Prozeß, der seinen Sinn verloren hat, nachdem das absolute Wissen erschienen ist. Geschichte hat keine wahre Zukunft, weil sie auch keinen wahren Anfang hat. Schelling bemerkt, daß das absolute Wissen Hegels, obwohl es sich im Detail zu einer einfühlbaren Geschichtsphilosophie entfaltet, sich letzten Endes aus der Geschichte herausreflektiert und diese sich selbst überläßt. Die Linearität der Geschichte hebt sich auf in die Kreisbewegung des absoluten Geistes. Schelling dagegen konnte man als den "wahren theoretischen Eschatologen seiner Zeit" bezeichnen³⁴⁸, weil seine Potenzenlehre eine Teleologie erzeugt, die auch die noch ausstehende Versöhnung umgreift.

Seine Theorie behauptet einen "Organismus", ein System von Zeiten". Unter der Herrschaft qualitativ verschiedener Prin-

zipien differenziert sich die Vergangenheit in die drei Perioden der absolut vorgeschichtlichen, der relativ vorgeschichtlichen und der geschichtlichen Zeit. Die relativ vorgeschichtliche Zeit war mit den Vorgängen ausgefüllt, die sich im Innern des Bewußtseins abspielten und die Entstehung der Mythologie der Völker entweder begleiteten oder verursachten. Auch die absolut vorgeschichtliche Zeit des relativen Monotheismus ist nicht leer an Ereignissen. Die Menschheit lebte gleichsam ein natürliches Leben, in dem es keinen wirklichen zielgerichteten Fortschritt gab. Diese identische, zeitlose Zeit, die Schelling auch "relative Ewigkeit" nennt, ist der letzte Terminus a quo, zu dem wir in der Geschichte zurückgehen können. Jenseits ihrer liegt die übergeschichtliche Zeit des reinen Theismus des Urbewußtseins.

2) Die Philosophie der Mythologie führt zugleich auf eine ursprüngliche "Poesie", die aller bildenden und dichtenden Kunst vorausgeht und ihr den Stoff gibt. In diesem Sinne hatte Schelling schon im "System des transzendentalen Idealismus" die Poesie als das Bewußtlose von der bewußten Kunsttätigkeit unterschieden (III 618). Diese Poesie findet sich nur in der Mythologie, die darum auch in den 1803 gehaltenen Vorlesungen über die Philosophie der Kunst behandelt worden war. "Werke wie die indischen und ägyptischen Monumente entstehen nicht wie Stalaktytenhöhlen durch die bloße Länge der Zeit; dieselbe Gewalt, die nach innen die zum Teil kolossalen Vorstellungen der Mythologie erschuf, brachte nach außen gewendet die kühnen, alle Maßstäbe der späteren Zeit übersteigenden Unternehmungen in der Kunst hervor." Was also die griechische Kunst unsterblich macht, war nichts anderes als die Art ihrer Götter.

3) Die traditionelle Unterscheidung von "natürlicher (rationaler)" und "geoffenbarter" Religion wird um eine dritte Alternative bereichert. Die beiden vorausgehende mytho-

logische Religion kann viel eher das Prädikat "natürlich" beanspruchen als die rationale Religion der Aufklärung, die von Hume zuletzt als bloßes Abstraktionsprodukt zerschlagen worden war. Es kann der geoffenbarten Religion nur zum Vorteil gereichen, wenn sie nun an die zweite Stelle gerückt ist. Mit der "Voraussetzung aller Offenbarung", der "blind entstandenen Religion", würde die christliche Apologetik endlich den lange gesuchten Ansatzpunkt finden, der sie aus ihrer "kleinmütigen Defensive" herausführen könnte. "Christlichen Theologen sollte vor allem daran gelegen sein, die Offenbarung in dieser Abhängigkeit von einem ihr vorauszusetzenden Zustand zu bewahren, damit sie ihnen nicht, wie längst geschehen, in ein bloß a l l - g e m e i n e s und rationales Verhältnis aufgelöst und vielmehr in ihrer strengen G e s c h i c h t l i c h - k e i t erhalten werde." (XI 180) An der R e a l i - t ä t des mythologischen Prozesses erweist sich auch die Offenbarung, die ihn überwindet, als eine Wirklichkeit, als geschichtliches F a k t u m . Natürliche (mythologische) und geoffenbarte Religion sind beide unabhängig von philosophischer Reflexion durch einen realen Vorgang entstanden. Zwischen ihnen besteht eine "materielle Identität", was schon die Versuche der Aufklärer beweisen, die regelmäßig, wenn sie das Christentum von "heidnischen" Elementen reinigen wollen, an seine Substanz rühren. Die mythologische Religion ist der Stoff, den die Offenbarung vorfindet und in dem sie sich ausdrückt. Das Christentum ist nichts anderes als "das zurechtgestellte Heidentum", dieses ein bloß n a t ü r l i c h sich erzeugendes Christentum (XII 315 f). Das Resultat - Gott in seiner Wahrheit - wäre ohne seine Voraussetzung ohne empirische Wahrheit. Christentum und Heidentum unterscheiden sich dadurch, daß in der Offenbarung die Potenzen wieder ihre göttliche Bedeutung annehmen. "Christus existierte als natürliche Potenz, ehe er als göttliche Persönlichkeit erschien." Auch die Offenbarung ist noch ein Gesetz, dem

das Bewußtsein unterworfen ist, "woraus denn erhellt, daß auch in der Offenbarung etwas war, wodurch das Bewußtsein von dem Gott im Geist abgehalten war, und daß Christus in seiner Erscheinung eben darum das E n d e der Offenbarung ist, weil er dieses Gott-Entfremdende hinwegnimmt".

Der Begriff der "rationalen" Religion geht nun von der ehemals "natürlichen" (die jetzt die "mythologische" heißt) auf die "philosophische Religion" über. Sie hat in sich die gleichen Faktoren wie die mythologische und die geoffenbarte, da Religion von Religion nicht verschieden sein kann. Aber die Prinzipien, die in diesen beiden als unbegriffene wirken, gehen in sie "als begriffene und verstandene" ein. "Die philosophische Religion, weit entfernt, durch ihre Stellung zur Aufhebung der beiden vorausgegangenen berechtigt zu sein, würde also durch eben diese Stellung die Aufgabe und durch ihren Inhalt die Mittel haben, jene von der Vernunft unabhängigen Religionen, und zwar als solche, demnach in ihrer ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit, zu begreifen."

C) Der mythologische Prozeß und die Offenbarung

So künstlich Schellings Unternehmen in seiner Ausführung auch anmuten mag, bewundernswert bleibt die systematische Kraft, mit der er das unübersichtliche mythologische Material, soweit es seiner Zeit überhaupt zugänglich war, in einen geschlossenen inneren Zusammenhang zu bringen weiß³⁴⁹. Wir beschränken uns in der Darstellung auf die wesentlichen Gesichtspunkte.

Da der mythologische Prozeß auf die Erscheinung Christi abzielt, ergibt sich ein erstes Gliederungsprinzip. Von den Religionen, die sich dieser Teleologie einfügen, sind die-

jenigen zu unterscheiden, in denen das Bewußtsein dem mythologischen Prozeß vorzeitig zu entkommen sucht oder auch einen überholten Moment desselben festzuhalten strebt. Das gibt zugleich ein Kriterium für die Entscheidung über die Wahrheit einer Religion an die Hand. "Das Falsche, wodurch die Spannung gesetzt, der Prozeß veranlaßt wird, liegt also vor dem Prozeß; in dem Prozeß als solchem (und darauf kommt es an) ist daher nichts Falsches; sondern Wahrheit; er ist der Prozeß der sich wiederherstellenden und dadurch verwirklichenden Wahrheit." Jeder Moment des Prozesses ist relativ falsch, da er sonst nicht überschritten werden müßte, und zugleich relativ wahr, da er die Wahrheit miterzeugen hilft. Wirklich falsch wird dagegen eine Religion, wenn sie sich auf einer überwundenen Stufe des Prozesses fixiert, d. h. als "totes und dadurch sinnlos gewordenes Überbleibsel eines Prozesses, der in seiner Ganzheit Wahrheit ist." Schelling bezeichnet sie als "Superstition"; als ein superstes quid. Solche Superstitionen tauchen bereits während des Prozesses auf (XI 209-214). In letzter Konsequenz müßten alle nichtchristlichen Religionen, die sich aus vorchristlicher Zeit erhalten haben, unter diesen Begriff fallen.

Mythologische Petrefakte in dem eben erwähnten Sinn sind etwa die persische Mitra, mit der das Bewußtsein beim Moment der ersten Materialisierung des Prinzips B stehen blieb (XII 205 ff), oder der Fetischismus, dem einmal ein wirkliches Moment des mythologischen Prozesses zugrunde lag (294-296). Schelling rechnet aber nicht bloß mit solchen Relikten, sondern mit einer ausgesprochen antimythologischen Reaktion, die den Prozeß von Anfang an begleitet, freilich erst in einer späteren Phase wirklich als solche hervortritt (205). Der Buddhismus etwa entspringt dem Bestreben des Bewußtseins, die Mythologie im Grunde für nichtig zu erklären; durch ihn ist die

indische Mythologie von ihrem wahren Ende abgeschnitten (481; XIII 405). Ähnliches gilt von der *Mystik*, die ohne Vermittlung des mythologischen Prozesses in die anfängliche Versenkung in Gott zurückstrebt, gerade dadurch aber nicht zur "freien Erkenntnis" findet (XI 186; XIII 405). Eine Sonderstellung im Ganzen nimmt das *chinesische* Bewußtsein ein. Es hat das Prinzip B, das ja nur in seiner sukzessiven Überwindung Religion entstehen läßt, als Gott setzendes ganz aufgegeben, um es *als* das ausschließliche zu behaupten. So schlägt der Prozeß gleich anfangs in eine Negation der religiösen Bedeutung des Prinzips um. Genauer: nur seine materiell-religiöse Bedeutung geht verloren, die formell-religiöse bleibt und begründet die quasi-religiöse Autorität des Staates und seines irdischen Herrn. China bleibt daher ganz außerhalb der mythologischen Bewegung und bringt es nicht zur Volkwerdung und echtem geschichtlichen Fortschritt. Der chinesische Atheismus, sagt Schelling mit einem Seitenblick auf "gewisse neuere Bestrebungen" ist recht eigentlich das Urbild jenes bloß vernünftigen Moralismus, der Gott zwar nicht positiv leugnet, aber als intentionalen Gegenstand eines Bewußtseins ausschließt (XII 523-540).

Die Ausklammerung des Buddhismus gilt G. Dekker als Symptom des ursprünglichen Fehlansatzes der religionsgeschichtlichen Konstruktion Schellings. Er habe ihm gegenüber "eine innerliche Hemmung" empfunden, denn "wenn der Buddhismus wirklich der positive Abschluß einer positiven mythologischen Entwicklung ist, so ersteht in ihm ein gefährlicher Nebenbuhler des Christentums!"³⁵⁰ Der Buddhismus habe in seiner negativen Weltbewertung die Herrschaft der "Tatsache" durch die Zentralität der inneren "Tathandlung" ersetzt. Weil aber die positive Philosophie selbst die "Tatsache" zum Prinzip erhoben habe, könne sie ihm keine Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wenn aber Dekker

Schelling vorwirft, daß er auch den neutestamentlichen Christus statt als Tathandlung nur als "Tatsache" aufgreife, dann gerät seine Argumentation mit sich selbst in Widerspruch: denn dann vermochte Schelling selbst die buddhistische Tathandlung von vornherein nicht als echte Konkurrenz zur christlichen Tatsache zu empfinden. Ob Schelling nicht gerade religionsphänomenologisch Wesentliches erfaßt, wenn er die "reale" Versöhnung in Christus der bloß "idealen" in der buddhistischen Tathandlung (um Dekker diesen Ausdruck zuzugestehen) gegenüberstellt?

Der theogonische Prozeß zerfällt in drei klar voneinander abgegrenzte Stadien: den eigentlichen mythologischen Prozeß, die griechische Mysterienreligion und das Christentum. In der Mysterienreligion gelangt die Mythologie zum Bewußtsein ihrer selbst, sodaß die Philosophie in ihr - im Mythos von Demeter, Persephone und Dionysos³⁵¹ - den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Prozesses besitzt. Unsere Darstellung konzentriert sich daher auf Schellings Interpretation der griechischen Mysterien.

Wir haben schon beim Schöpfungsprozeß gesehen, daß der zweiten Potenz die Aufgabe der Vermittlung zufällt. Sie muß das nicht sein Sollende (B) in seinen anfänglichen Zustand zurückbringen, damit das sein Sollende, die dritte Potenz, ihren Platz einnehmen kann. So ist auch der mythologische Prozeß eigentlich der Prozeß der zweiten Potenz, für die Schelling von Herodot den Namen "Dionysos" übernimmt und von der der griechische Dionysos nur die letzte abschließende Erscheinung ist. "Dionysos" ist, wie wir bereits wissen, der als natürliche Potenz wirkende Christus. Er erscheint in den Mythologien "als der Gott in der Verborgenheit, in der Negation, der Erniedrigung, der sich die Gottheit erst zu erwerben hat". Wie der alttestamentliche Messias ist er der "Knecht", dem das Reich vor-

enthalten ist, "der mühselige, mit Arbeit und Schmerzen beladene, übrigens unablässig ringende und besonders der Menschheit wohlwollende" (XIII 394). Da Dionysos dann vor allem die Mysterienlehre beherrscht, hat Schelling diese gelegentlich als "Dionysologie" der "Christologie" geradezu gegenüberstellen können (333).

Den eigentlich mythologischen Prozeß, in dem alle drei Potenzen wirken, repräsentieren die ägyptische, die indische und die griechische Mythologie. Auf Typhon (B), Osiris (A²) und Horus (A³) folgen Brama, Schiwa und Wischnu. In der griechischen Mythologie, die den untergehenden Gott B nicht schlechthin aufgibt, sondern als geistigen zugleich bewahrt, vollendet sich der Prozeß. Sie ist "die wahre Euthanasie des realen Prinzips, das in seinem Verschwinden und Untergehen an seiner Statt noch eine schöne und bezaubernde Welt von Erscheinungen zurückläßt". Die menschenähnlichen Götter der Griechen "stellen in der Geschichte des mythologischen Prozesses jenen Moment in der Geschichte der Natur dar, wo das Prinzip der Natur nach dem grausamen Kampf im Tierreich den sanften, entzückenden, wahrhaft vergötternden Tod im Menschen - gleichsam den Versöhnungstod für die ganze Natur - stirbt; denn erst im Menschen ist die ganze Natur versöhnt" (406). Dem Bewußtsein entsteht die schöne olympische Göttervielheit; durch diese Befreiung wendet sich das Bewußtsein nach innen und wird zum esoterischen Bewußtsein der reinen, "verursachenden" Götter, an denen es nun den ganzen mythologischen Prozeß begreift. Damit sind wir in die Welt der eleusinischen Mysterien versetzt, die die "wahre Philosophie der Mythologie" enthalten.

Hauptinhalt der griechischen Mysterien ist die Versöhnung der durch den Raub der Tochter Persephone verletzten Demeter, d. h. des durch die Trennung von dem realen Gott verwundeten Bewußtseins (422). Am Ende des mythologischen

Prozesses mußte das Bewußtsein den Teil in sich, der dem realen Gott verhaftet war, von sich abscheiden und als dem Gott der Vergangenheit angehörig erkennen: Demeter muß ihre Tochter Persephone dem ins Nicht-sein zurückgetretenen Gott Hades überlassen. Die Versöhnung der dadurch betrubten Demeter fällt in die Mysterien. Auch die Mysterien sind noch immer ein Kampf. Die einzelnen Phasen der Mysterienhandlung lassen das Bewußtsein noch einmal alle Schrecken des mythologischen Prozesses durchleben. Der höchste Augenblick der Epoptie vermittelt ihm die Seligkeit des Zustandes vor dem Fall. "Es war nicht bloß eine Seligkeit in Gedanken, dergleichen wohl auch der wahrhafteste Philosoph empfindet, es war eine **w i r k l i c h** erfahrene und reell empfundene Seligkeit." "Das große, über alles herrschende Weltgesetz war so gerecht, daß es auch dem aufrichtigen Heidentum seinen Himmel nicht versagte, war es auch nicht der wahre, sondern nur ein subjektiv empfundener ... Jeder ernstliche Kampf findet seine Versöhnung. Nur die Lüge, die innere Unwahrheit ist zur ewigen Qual verdammt." (XIII 450 f) Die Epoptie stellt dem Bewußtsein zugleich die formellen, geistigen, verursachenden Götter vor, die hinter den bloß materiellen des mythologischen Prozesses verborgen waren. Dieses Wissen ist der innerste Kern der Mysterienreligion.

Die Götter der Mysterien werden als sukzessive Momente **e i n e s** Gottes, des **D i o n y s o s**, begriffen. Die Heilung des Bewußtseins vollendet sich, indem es diese Identität erkennt. Dann löst sich die Spannung der Potenzen und alles ist Dionysos. Im mythologischen Prozeß standen die weiblichen Gottheiten (Urania, Kybele, Demeter) jeweils für das Bewußtsein, sofern es den vorausgehenden Gott noch festhielt, aber schon vom nachfolgenden affiziert war. Demeter ragt noch in die Mysterien herein, wo sie, dem dreifachen Dionysos entsprechend, in drei weiblichen Gestalten erscheint. Die vom Bewußtsein ausge-

stoßene "Urmöglichkeit" des In-sich-bleibens oder des Heraustretens stellt sich als *P e r s e p h o n e* dar. Als Mutter des Dionysos¹-Zagreus repräsentiert sie das Bewußtsein in seinem Außer-sich-sein, als Gattin des Hades ist sie die Urmöglichkeit in ihrer wiedergewonnen Latenz. Die trauernde Mutter erhält die verlorene Tochter in der jungfräulichen *K o r e* wiedergeschenkt, die in den Texten ausdrücklich als himmlische Persephone apostrophiert wird. Ihre Vermählung mit Dionysos³-Iakchos signalisiert die endgültige Befreiung des Bewußtseins von der Notwendigkeit des mythologischen Prozesses. Als befreites steht es nun zwischen den drei Potenzen und erscheint als *D e m e t e r*, die mit dem Befreier Dionysos²-Bakchos gleicher Ehren genießt.

Demeter, Persephone, Dionysos sind die mystischen Gottheiten. In ihrem Leiden und ihrer Verklärung erschließen sich zugleich die Geheimnisse der Zukunft: das Leben nach dem Tod im dunklen Reich des Hades und die Religion der Zukunft im hellen Licht der oberen Welt. Als ein "umgekehrter Sirenengesang" befreien die eleusinischen Mysterien die Seele von den Banden der Körperlichkeit und ihrer Leiden und Begierden. In Demeters endlicher Versöhnung schauten die Mythen das Ziel des Lebenskampfes, in dem Schicksal des leidenden, durch das blinde Sein gehenden Gottes das Urbild wieder erlangter Reinheit und Seligkeit. Seine Geschichte ist die größte aller Tragödien: "wer konnte noch über die gemeinen Unfälle des Lebens klagen, der das große Schicksal des Ganzen und den unausweichlichen Weg gesehen, den der Gott selbst wandelte - zur Herrlichkeit, und was Aristoteles von der Tragödie sagt, ... eben dieses konnte in noch höherem Maß von den Mysterien gesagt werden, wo dargestellte Götterleiden über alles Mitleid und über alle Furcht vor Menschlichem erhoben" (503).

Der dritte Dionysos-Iakchos, dargestellt als Kind an der

Brust der Demeter, galt den Mysterien als der Weltenherrscher und der Gott der Zukunft. In der Feier des zukünftigen Gottes sah das mythologische Bewußtsein seinen eigenen Tod und damit eine neue Religion, eine höhere Versöhnung voraus. "Nicht in dem Geräusch, nicht in der wilden, taumelnden Lust bacchischer Aufzüge, in der Stille jener ernsten Nächte, wo der Hellene mit der Notwendigkeit zugleich der vorübergehenden Realität, d. h. der Vergänglichkeit der mythologischen Vorstellungen sich bewußt wurde, ... lag die Versöhnung der Mythologie, soweit sie innerhalb dieser selbst möglich war." (529 f) "Auch dem griechischen Heidentum war ein solcher Trost (sc. eine 'spes temporum meliorum') durch die Mysterien gegeben, und wir müssen deswegen einen Hauptgrund der langen Fortdauer des Heidentums eben in den Mysterien suchen, gleichwie es aus demselben Grunde auch die Mysterien waren, welche dem Christentum am meisten widerstanden." (523)

Einiges über das Verhältnis von Mythologie und Offenbarung ist in unserem Referat bereits angeklungen. Die Mythologie ist Erzeugnis eines notwendigen, bewußtseinsimmanenten Prozesses, auf den keine äußere Ursache einzuwirken vermag, während die Offenbarung "einen Actus außer dem Bewußtsein und ein Verhältnis voraussetzt, das die freieste Ursache, Gott, nicht notwendig, sondern durchaus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtsein gibt oder gegeben hat. - Beide, Mythologie und Offenbarung, verhalten sich zueinander wie exoterischer Prozeß und wie innere Geschichte. Im Prozeß ist bloße Notwendigkeit, in der Geschichte ist Freiheit." (XIV 3) Der Inhalt der Offenbarung ist "etwas Tatsächliches" (XIII 143), das ohne sie nicht gewußt werden könnte, sonst lohnte es sich nicht, sich mit ihr überhaupt zu beschäftigen. Dann gehört aber das durch die Offenbarung vermittelte Wissen "unter die allgemeine Kategorie des durch Erfahrung uns zu Teil werdenden Wissens" (XIV 4-6.28 f; XIII 142 f). Wodurch bereichert die Offenbarung unser Wissen?

Die Mythologie, auch wenn sie ihrem Inhalt nach erklärt ist, endet mit einer Frage, die über sie hinausweist: "W a r u m bleibt denn die vermittelnde Potenz im Bewußtsein, warum zerstört sich das menschliche Bewußtsein nicht unaufhaltsam, nachdem einmal die ihm feindliche Macht sich wieder erhoben hat?" Gott muß schon vor Grundlegung der Welt den Entschluß gefaßt haben, den Folgen der Katastrophe entgegenzutreten. Dieser Wille Gottes, den wir zwar postulieren müssen, wird aber als wirklich nur aus seiner Ausführung erkannt, und diese ist die Offenbarung. Der Inhalt der Offenbarung ist die Geschichte der zweiten Potenz, sodaß es sich in einer Philosophie der Offenbarung allein darum handeln kann, "die Person Jesu Christi zu begreifen. Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, Christus nicht der Stifter, er ist der I n h a l t des Christentums." (XIV 35) Und zwar kommt es vor allem darauf an, die unabhängige und Gott gegenüber selbständige Existenz zu begreifen, in der sich die zweite Potenz in dem Augenblick befindet, wo sie a l s Christus erscheint. Wir haben gesehen, wie die zweite Potenz, die sich am Ende der Schöpfung zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht hatte, durch die Tat des Menschen wieder in die Unabhängigkeit vom Vater, in den Zustand der Negation, des Leidens und des Wirken m ü s s e n s zurückversetzt wurde. Am Ende dieses Wirkens im mythologischen Bewußtsein hat sie sich wieder zum Herrn des Seins (zunächst des menschlichen Bewußtseins, aber dadurch des Seins überhaupt) gemacht. "Der Sohn k o n n t e unabhängig von dem Vater in e i g e n e r Herrlichkeit existieren, er konnte freilich außer dem Vater nicht der w a h r e Gott, aber er konnte doch außer und ohne den Vater G o t t , nämlich Herr des Seins, zwar nicht dem W e s e n nach, aber doch a c t u Gott sein. D i e s e Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und d a r i n ist er der Christus." "Daß er dies verschmähte, daß er statt dessen das Kreuz wählte, hierin also liegt die Grundidee des Christentums." (36-39)

Schelling gelangt dadurch in der Christologie zu einer Erweiterung der traditionellen Theorie: zwischen den Zustand des Logos asarkos und den des inkarnierten schiebt sich ein dritter, "da er als außergöttliche Persönlichkeit gesetzt ist, ohne darum schon Mensch zu sein" (den Schelling in dem ἐν κορπῇ θεοῦ παρῆναι von Phil. 2 wiederfinden will): "das ganze Neue Testament ist unverständlich, ohne dem Sohn, und zwar von der Welt her (denn sowie die Welt ist, ist der Umsturz), eine Existenz außer dem Vater (extra patrem) und unabhängig von dem Vater zuzuschreiben" (40.48). Durch die Menschwerdung entsagt dann der Sohn der vom Vater unabhängigen Existenz, statt, wie gewöhnlich angenommen, dadurch erst ein Sein außer dem Vater zu erhalten. Nur diese außergöttliche Existenz konnte ihn überhaupt in die Position des Mittlers, der nach beiden Seiten unabhängig ist, versetzen.

Wodurch unterscheidet sich aber die im Christentum geglaubte Versöhnung von der in der Mythologie und den Mysterien bereits erreichten? Da der durch den Fall des Menschen ausgelöste Prozeß nicht von Gott gewollt war, wird in ihm das erregte erste Prinzip zum Prinzip des Zornes Gottes, das nun gerade *s e i n s o l l* . Wenn also die natürlich wirkende zweite Potenz dieses Unprinzip in sein Nichtsein zurückbringt, so stellt sie sich auch gegen den Willen Gottes. Dadurch, daß Christus als kosmische Potenz im Heidentum dem gottwidrigen Sein nachging, hat er sich "zum Mitschuldigen jenes Seins" gemacht, gegen den noch immer der Zorn des Vaters, das *R e c h t* (nicht die Macht) der ersten Potenz, besteht. "Nachdem sie (sc. die zweite Potenz) nun auf diese Weise jenes Unprinzips Herr geworden, gegen *d i e s e s ἐν κορπῇ θεοῦ* ist, jetzt, soll eine wahre Versöhnung sein, jetzt kommt es darauf an, daß sie auch *s i c h* selbst aufhebe, denn sie hat in ihrer Außergöttlichkeit so wenig ein Recht zu sein, als das entgegenstehende Prinzip hatte, und nur indem sie *s i c h*

s e l b s t in ihrer Unabhängigkeit von Gott aufhebt, kann sie jenes Unprinzip auch innerlich und in seinem Recht aufheben,... und nur s o kann der göttliche Unwille selbst versöhnt ... werden." Einzig dieser Wille des Sohnes hat den Vater bewogen, ihm dieses Sein für die ganze Weltzeit vom Fall an ganz zu überlassen, nicht bloß mit ihm zu teilen. Indem die im Heidentum siegreiche Potenz zuletzt s i c h als außergöttliche opfert, kehrt sie als s e l b s t ä n d i g e Persönlichkeit in den Vater zurück. Da Gleiches nun auch vom Geist gilt, so ergibt sich als die eigentlich christliche Dreieinigkeits-idee: "Gott ist nicht bloß i n drei Persönlichkeiten, sondern es sind drei Personen, deren j e d e Gott ist" (51-66.80-86). Nach der Auferstehung, die Schelling schon sehr früh als eine "Tatsache" angesehen hat³⁵², ist der M e n s c h Christus für sich allein der g a n z e n Gottheit gleich; in ihr ist der Urmensch in herrlicherer Weise wiederhergestellt. Die Auferstehung Christi erschließt uns die Hoffnung, "daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich sein sollte, in der Außenwelt äußerlich dargestellt, daß der Mensch, der innerlich rein geistiges Wesen, auch ä u ß e r l i c h ein rein geistiges Wesen werde" und " a l s Mensch ... alle der Wonnen und Seligkeiten teilhaftig werde, die ihm in seinem ursprünglichen Sein bestimmt waren" (219-222).

Wir werfen abschließend einen Blick auf das Verhältnis von Christentum, Judentum und Heidentum. Früher, in den "Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" und in der "Philosophie der Kunst", hatte Schelling, ausgehend von der Dualität des Unendlichen und des Endlichen, des Idealen und des Realen, überhaupt nur zwei Gestalten der Religion anerkannt (s. o. S. 135 f): die griechische (heidnische) und die christliche. Das Jüdische fiel noch ganz auf die Seite des historischen Jesus, an dem die Betrachtung nicht interessiert war: ihr war nur der Christus des

Christentums von Bedeutung. Das entsprach einer Tendenz der Zeit, die - man denke an Hölderlin - Christus nur im Gegenüber zur heidnischen Antike zu sehen vermochte. Auch Hegel hat in seinen Jugendschriften den historischen Jesus unter dem Schicksalsbegriff ganz nahe an die Antike herangerückt und in der "Phänomenologie" die offenbare Religion im unmittelbaren Anschluß an die antike Kunstreligion dargestellt. Der späte Schelling nimmt auch das Judentum in einer neuen Weise in den Kreis seiner Überlegungen auf; bestimmend bleibt aber die Relation Christus - Dionysos.

"Heidentum und Judentum waren zwei getrennte Ökonomien, die erst im Christentum zusammenfließen sollten." Dabei war Christus "die eigentliche Potenz des Heidentums". Als "Dionysos" zog er im mythologischen Prozeß die Kategorie des leidenden Messias von Jes. 53 auf sich. "Der Heide wußte nichts von Christo, und doch war er ihm durch seine Wirkung nahe. Ohne ihn war das menschliche Bewußtsein einer unvermeidlichen Selbstzerstörung preisgegeben." Daraus folgt nicht bloß, daß den Theophanien des Heidentums nicht alle Realität abzusprechen ist; auch das Versöhnungsoffer Christi ist erst möglich, nachdem er als natürliche Potenz durchs Heidentum hindurchgegangen ist (75-78). "Das Prinzip des Heidentums mußte den Tod des Heidentums sterben", den Kreuzestod, an dem die Heiden, da sie seine wohltätige Wirkung an sich erfahren haben, denn auch weniger Schuld tragen als die Juden (198). In Christus s t a r b allerdings die kosmische Potenz und mit ihr "die ganze kosmische Religion", "das ganze Heidentum" (82.175.239 f).

Die vermittelnde Potenz, die im Heidentum als bloß natürliche tätig war, wirkte im J u d e n t u m als persönliche (119), a l s Christus, aber noch bloß als im Kommen begriffener (88). Das Alte Testament ist darum bereits Periode der göttlichen O f f e n b a r u n g , nur daß sie in ihm erst durch die Mythologie hindurchwirkt und sich

erst im Christentum von ihr befreit. Mit der Aufhebung ihrer Voraussetzung kommt sie auch selbst an ihr Ende. Schon der Monotheismus des Abraham war nicht absolut unmythologisch, da der wahre Gott (Jehova) durch den falschen (Elohim) vermittelt und gleichsam an ihn gebunden blieb. "Die Urpotenz selbst - der Urgott, der im Bewußtsein nicht aufgehoben werden könnte, ohne den Grund alles religiösen Bewußtseins selbst aufzuheben -, die Urpotenz selbst ist das Organ der zweiten und durch sie des wahren Gottes, der durch das ganze A. T. ein zukünftiger, von dem nur gepredigt, von dem nur verkündigt, nur gerufen wird, dessen Name selbst nur auf die Zukunft deutet. Die wahre Religion ist die Religion der Zukunft."

Schelling hat dem Judentum lange nicht die ausführliche Behandlung zuteil werden lassen, die er dem Heidentum widerfahren ließ. Er vermochte es nicht wirklich als ein Drittes dem Gang der Heilsgeschichte einzuordnen³⁵³: "das Judentum war eigentlich nie etwas Positives, es kann nur entweder als gehemmtes Heidentum oder als potentiell, noch verborgenes Christentum bestimmt werden, und gerade diese Mitte war ihm verderblich". Wenn aber, wie man nach Schellings Darstellung annehmen muß, die Offenbarung Ursache dafür ist, daß das Judentum trotz polytheistischer Anwandlungen den Weg in den mythologischen Prozeß nicht angetreten hat, dann würde daraus folgen, daß die Offenbarung zuletzt auch die Blindheit des Judentums gegenüber Christus bewirkt, - eine Frage, auf die Schelling aber nicht eingeht. Daß Gott mit seiner Persönlichkeit nicht mehr in der Welt, sondern nur noch in der Führung des Volkes Israel gewesen sei (190), trägt für die Christologie nichts aus. Die Versicherung: "Christus ist aus dem Judentum für sich nicht zu begreifen" sagt zu wenig: faktisch wird er nur vom Heidentum her begreiflich. Das ist Schellings eigentliche Überzeugung. "Christus ... ist eigentlich die dem Judentum fremde Potenz des Heidentums. Darum mußten die

Juden seine Materie zerstören (töten), und aus der zerstörten erst erhob sich die Potenz des Heidentums frei, wie er erst am Ende sagt: πάντα τὰ ἔθνη. "Eben das ins Christentum aufgenommene Heidnische - der menschliche Sohn Gottes - machte ihnen das Christentum schwer, den Heiden war der Zugang leichter gemacht." (119-151.189)

3. Kapitel: DAS THEOLOGISCHE PROBLEM DER SCHELLINGSCHEN SPÄTPHILOSOPHIE

A) Die theologische Voraussetzung der positiven Philosophie

Wir waren an Schelling mit der Frage nach der Möglichkeit philosophischer Theologie herangetreten. Das Ergebnis unserer Befragung ist zwiespältig. Eine Bestätigung unseres Ergebnisses liefert die gegenwärtige philosophische Diskussion. Soweit der späte Schelling überhaupt Gegenstand philosophischer Erörterung ist - und das geschieht am eindringlichsten in den Arbeiten von W. Schulz -, gilt er als "die Vollendung des deutschen Idealismus", in der sich die Subjektivität als immer schon vermittelte begreift: die esse. Transzendenzerfahrung ist das caput mortuum aller sog. philosophischen Theologie. Dort hingegen, wo man die Frage nach der Möglichkeit einer philosophischen Theologie erneut aufwirft (W. Weischedel), fällt der Name Schellings nur am Rande, um einerseits lediglich die Dringlichkeit der Aufgabe, andererseits eine nicht mehr nachvollziehbare Lösung zu bezeichnen³⁵⁴. Daß man philosophischerseits weder hier noch dort Schelling für eine philosophische Theologie zu beanspruchen gewillt ist, hat Gründe, die unseres Erachtens nicht bloß in der augenblicklichen Bewußtseins-

lage, sondern auch in Schellings Spätwerk selbst zu suchen sind: Schellings positive Philosophie ruht auf einer theologischen Voraussetzung.

Wir haben Schellings Weg bis zur Spätphilosophie in knappen Strichen skizziert. Er schien insofern verheißungsvoll, als hier zwischen Kant und Hegel hindurch nach möglicher philosophischer Rede von Gott gefragt wurde. Schellings philosophischen Rang sehen wir nicht zuletzt darin, daß er diese Weichenstellung sofort begriff. Der Weg von den ersten Entwürfen bis zur Spätphilosophie verlief jedoch nicht ohne Bruch. Wir meinen damit nicht bloß die Kehre im Methodischen, bei der - im Erlanger Vortrag von 1821 - an die Stelle der intellektuellen Anschauung die Selbstnegation des Ichs trat³⁵⁵. Sie ist nur Indiz einer tiefer liegenden Verschiebung. Das Absolute gewann für Schelling die Umrisse des im christlichen Glauben ergriffenen Gottes, der, wenn er existiert, sich selbst als solcher erweisen muß. Das scheint uns schon das Motiv seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises zu sein, die sich bis in die Weltalterspekulation zurückverfolgen läßt (s. o. S. 168 f). Schelling meint zwar bis zuletzt auf dem Wege zu einer rein philosophischen Theologie zu sein, aber wir haben gesehen, wie sich an kritischster Stelle die theologische Voraussetzung bemerkbar macht.

Diese Stelle ist der Übergang von der vollständig bestimmten Potenz zum wirklichen vernünftigen Sein. Im Begriff des absoluten Geistes hat das Denken die Selbstvermittlung der Potenz des Seins herbeigeführt. Von ihr aus ist jedoch nicht mehr zum Sein zu gelangen. Nicht daß dem absoluten Geist selbst kein Sein zukäme: ist er doch vom Denken in einer Weise gewonnen worden, die den logischen Einwand, der die Differenz von Begriff und Sein geltend macht, paralyisiert. Er ist das absolute Prius, "das reinste, aber eben darum auch unnahbarste Sein ..., das der Sitz der reinsten Aseität ist, das Sein dem der Verstand nichts abgewinnen kann,

das er nur ausspricht, indem er s c h w e i g t , und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will" (XIII 251; vgl. o. S. 173 f). Dieses unbezweifelbare, unmittelbar gewisse - weil gleichsam bloß "empfundene" (252) - Sein ist jedoch um den Preis vom Denken gewonnen worden, daß mit ihm nichts "anzufangen", d. h. von ihm nicht zum Sein von Welt fortzukommen ist. Diese Unmöglichkeit macht die p h i l o s o p h i s c h nicht mehr ausweisbare Forderung eines Gottes notwendig, der auch von seinem als-Geist-Sein wieder frei ist. Die Potenzen des absoluten Geistes erweisen sich für ihn als das Mittel, sich als der schlechthin Freie, "als der i n der Zertrennung (sc. der Potenzen) s e l b s t nicht Zertrennbare" zu erweisen: "hier stellt sich der vollkommene Geist als G o t t dar; hier sind wir berechtigt, ihm diesen Namen zu geben" (269 f). Damit erst gelangt das Denken zu einem Anfang, der das Denken und damit jenes "ewige oder Begriffs-Sein" (269) transzendiert. Daß dieses überwundene Begriffs-Sein von jenem nicht nicht zu denkenden und also gegen den logischen Einwand sichergestellten Sein nicht verschieden, sondern mit ihm identisch ist, beweist die Stelle XIV 342, wo der Fortschritt als ein Übergang von der "blinden Ewigkeit, der Ewigkeit des bloßen Existierens ... zur Ewigkeit des Wesens, zur Ewigkeit der Idee" beschrieben wird³⁵⁶.

Der Tendenz des Denkens, vom Daß zum Was, vom unvordenklichen Sein zum Wesen zu gelangen, ist also nur so zu genügen, daß ein Gott voraus-gesetzt wird, dessen in-sich-seiende Freiheit gerade das härteste Daß darstellt. "Das allgemeine Wesen existiert nur, wenn das absolute Einzelwesen es ist." (XI 586; vgl. XIII 174) Schon der dritte "Weltalter"-Entwurf hatte zwischen den drei Potenzen und dem eigentlichen Ich Gottes einen Graben aufgerissen, der nur noch durch einen Willensakt Gottes zu überbrücken war (s. o. S. 148). Und die "Darstellung des philosophischen Empirismus" hatte damit geendet, daß in der Bestimmung Gottes

als des Herrn des Seins das Sein und die Potenzen als das bloß Mitgesetzte auszuscheiden sind, weil Gott als "der absolut bloß in sich selbst Seiende, ganz in sich Gekehrte, im höchsten Sinne Substanz, das ganz Relationsfreie" gewollt werde (X 286). Daß sich in diesen Bestimmungen, die Gott nicht vom Sein, sondern das Sein von ihm her denken, ein "religiöses Vorurteil" (H. Schelsky) einschleibt, mußte W. Schulz verborgen bleiben, weil er solches Voraussetzen von seinem Ansatz her wieder in die sich selbst begründen wollende Subjektivität zurückzunehmen vermag. Schelling leistet solcher Interpretation selbst ein Stück weit Vorschub, da er mit der positiven Philosophie die Frage nach der Möglichkeit von Vernunftwissenschaft verknüpft (vgl. XI 573-590). Obwohl auch hier wieder gesehen werden muß, daß der Fortgang von der Transzendenz zurück in die Immanenz des Vernunfterkennens, vom Daß in die Begreiflichkeit des Was weniger die Möglichkeit von Vernunft zum Ziel hat (XIII 247 f!) als vielmehr noch im Dienst der faktischen Erweisung Gottes durch sein Posterius steht. Vor allem zeigt der Abschluß der positiven Philosophie in der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung und die von Schelling der Philosophie dabei zugemutete Preisgabe ihres Selbstverständnisses (s. u.), daß die Interpretation von W. Schulz eine Verengung bedeutet.

Sieht man einmal die theologische Voraussetzung der positiven Philosophie, dann erhebt sich die Frage, ob Schelling wirklich berechtigt war, sich methodisch dem im traditionellen Gottesbeweis geübten Verfahren überlegen zu glauben. Anders ausgedrückt: ob das Einbringen einer solchen Voraussetzung sich philosophischer Logik anders denn als eine Variation des metaphysischen Gottesbeweises darstellen kann³⁵⁷. Schelling hat zwar seinen "faktischen" Erweis Gottes so angelegt, daß er dem ontologischen Argument widersprechen mußte, dem kosmologischen wenigstens in gutem Glauben widersprechen konnte. Aber

schon die merkwürdige Idee eines Beweises *p e r p o s t e r i u s*, bei dem das wirkliche auch das logische Prius bleiben soll, läßt fragen, ob er zu letzterem berechtigt war. Er steigt zwar nicht traditionell vom welthaft Seienden zu einem höchsten Seienden als dessen Ursache auf; sondern vom reinen Daß soll zum Was, zur Existenz vernünftigen Seins fortgeschritten werden. Dieser Gedanke läßt zwei Deutungen zu. Die Existenz vernünftigen Seins wird als das zu Begründende vorausgesetzt und daraus die "Gottheit" jenes Daß, wie Schelling sagt, gefolgert. Das Begründende wäre dann um des Begründeten willen, - das ist die heimliche Logik der Metaphysik (s. o. S.58). Schelling hat sich gegen diese Logik ausdrücklich abgesetzt und glaubte sich gegen sie dadurch gesichert, daß er zwischen das Prius und sein Posterius einen freien Willensakt jenes Prius einschob (XIII 129 f; vgl. 247 ff). Das verhindert aber nicht, daß seine Argumentation als ein sublimierter kosmologischer Beweis gelesen werden kann. Man kann es dem Philosophen nicht verdenken, wenn er in diesem Denkschritt keine echte Möglichkeit philosophischer Theologie mehr zu sehen vermag. Der Schellingsche "Gottesbeweis", zumal er mit dem Pathos der Positivität auftritt, läßt sich allerdings auch im umgekehrten Sinn lesen: als ein Versuch, den *i m G l a u b e n b e r e i t s v o r a u s g e s e t z t e n G o t t* innerhalb der idealistischen Problematik von Unmittelbarkeit und Vermittlung aussagbar zu machen. Wir neigen zu dieser zweiten Lesart, weil sie allein das erstaunliche Unternehmen einer Philosophie der Offenbarung begreiflich macht. Eine *p h i l o s o p h i s c h e* Theologie entsteht freilich auch so nicht: Schelling ist gegen eine Exegese, die in seinem Gott nur die hypostasierte Vermittlung findet, grundsätzlich nicht geschützt. Es entsteht aber eine Theorie, die theologisch beurteilt werden kann. Schelling erlag bloß der Täuschung, zu meinen, sie trage auch dem *p h i l o s o p h i s c h e n* Einwand gegen die Logik des kosmologischen Arguments Rechnung³⁵⁸.

Wenn die Differenz zwischen Metaphysik und christlicher Theologie identisch ist mit der Differenz des notwendigen Denkens Gottes und des Denkens Gottes als des notwendigen (s. o. S. 58), dann nimmt Schellings Theologie eine eigentümliche Zwischenstellung ein. Er sieht, daß der Gott, der mit Notwendigkeit gedacht wird, eo ipso um eines anderen willen gedacht wird und dann ans Ende des Syllogismus gerät, in dem dieses andere (das Sein der Welt oder des moralisch existierenden Subjekts) auf seinen tragenden Grund hin bedacht wird. Seine Polemik gegen den Gott am Ende scheint anzuzeigen, daß er "den ursprünglichen Prädikatcharakter des metaphysischen Gottesbegriffs"³⁵⁹ erkannt hat: er fungiert bei Kant als Titel für die Vereinigung der analytisch getrennten Elemente des sittlichen Bewußtseins, bei Hegel "als alles Beschließendes" (X 155), in welchem der dialektische Zusammenhang aller Kategorien benennbar wird. Die Notwendigkeit, die im Begriff Gottes gedacht wird, soll aber nicht die subjektive des Denkens sein, das sich in ihm seinen systematischen Abschluß bereitstellt, sondern die innere Notwendigkeit seines Wesens, die mit seiner Freiheit zusammenfällt. Sie ist erst gedacht, wenn Gott nicht mehr um eines anderen willen gedacht wird. Schelling meint dieser Forderung dadurch zu genügen, daß er den Beweisgrund, aus dem Gott bewiesen wird, aus dem **f r e i e n W i l l e n** Gottes entspringen läßt. Ein Gottesbeweis, in dem die Logik der Metaphysik außer Kraft gesetzt wäre, ist damit allerdings nicht gewonnen. Denn mit der **n o t w e n d i g e n A n n a h m e** eines freien Willensaktes Gottes entkommt das Denken nicht der subjektiven Notwendigkeit, die auch den kosmologischen Gottesbeweis kennzeichnet. Der Schein eines neuen, von diesem verschiedenen Beweises konnte nur dadurch entstehen, daß Schellings Argumentation "remoto mundo" verläuft und sich von einem seins-losen (überseienden) Gott auf ein von Gott gesetztes Sein erst zubewegt. Suspendiert ist dabei aber nur die reale, nicht die

logische Notwendigkeit, die dem letzteren für das Denken Gottes zukommt: ist doch Gott als der bestimmt, der die "Folge" vernünftigen Seins "haben kann" (XIII 129.169). Ein Unterschied zur Bestimmung Gottes als freier Ursache im kosmologischen Beweis ist dann aber nicht mehr wahrzunehmen. Schelling muß zugeben, daß derjenige Begriff Gottes, von dem die positive Philosophie ausgeht und in dem er noch nicht mit der Bestimmung des das-Seiende-Seins gesetzt ist, ein bloßer "Name" ist, zu dem der Begriff (das Was) erst noch hinzutreten muß (174). Das ist er aber auch für das kosmologische Argument, solange er noch nicht als Ursache des Seienden bestimmt ist.

Wir meinen jedoch, daß sich hinter Schellings Theorie noch anderes verbirgt. Gott als bloßer "Name" - das bezeichnet bei ihm nicht die vorläufige Bestimmungslosigkeit eines logischen Subjekts, das noch auf seine Prädikate wartet. Er verweist nämlich auf die Bedeutung, die dem "Namen" Gottes im biblischen Sprachgebrauch zukommt (aaO.). Unter dem "Namen" erscheint Gott gerade in der gefülltesten Bestimmung, als "absolutes Einzelwesen", als "E r s e l b s t , der Einzige, der seines Gleichen nicht hat" und der darum nur eben benennbar ist. Nicht weil er bloß logisches, sondern weil er reales Subjekt - christlich: Person - ist, vermag ihn das Denken nur unter dem "Namen" festzuhalten, um dann "zuzusehen", als w a s er sich in seiner Freiheit bestimmt. Im Gewande der Metaphysik verhüllte sich bei Schelling sonach ein Denken, dessen Stellung zu Gott nicht mehr von der Logik der Metaphysik, sondern der des christlichen Glaubens bestimmt ist, die an der Vorgängigkeit des "Namens" Gottes vor dem explizierenden Begriff ihr Charakteristikum besitzt. Schellings Gott kann darum nicht mehr wie der metaphysische Gottesbegriff zutreffend "als das vollendete und vollendende Prädikat der Welt"³⁶⁰ interpretiert werden. Dadurch aber, daß Schelling Gott im Kontext der Potenzenlehre expliziert, provoziert er nicht bloß den Ein-

wand, daß sein Gott doch nur um eines anderen willen gedacht werde. Er ruft zugleich die Frage wach, in welchem Kontext c h r i s t l i c h e Rede von Gott, wenn sie nicht bloß Reden z u Gott und a u s Gott, sondern auch Rede v o n Gott sein will, vom Namen Gottes zum Begriff Gottes gelangen kann, ohne dem gleichen Einwand zu erliegen. In ihr meldet sich die zentrale Anfrage der Philosophie an die christliche Theologie: Ist es wirklich der Vorsprung der Offenbarung, der dazu nötigt, Gott ursprünglich und exklusiv als Subjekt zu denken, und es verbietet, ihn als notwendigen Grund von Welt zu denken, - oder bekundet sich darin der letzte Versuch der Metaphysik selbst, ihres Endes und ineins damit des Problems ihres Anfangs, ihrer Apriorität, Herr zu werden? Ist es die Gottheit Gottes, die es nicht zuläßt, ihn im Begründungszusammenhang des Seienden zu bedenken, oder ist es die Logik der vor ihre Wahrheit gelangten Metaphysik, die sich darin noch einmal Geltung verschafft? Wenn der Gott der Offenbarung sich allein in der Kritik des metaphysischen Gottesbegriffs explizieren läßt, dann steht er in der Zweideutigkeit, selbst nur durch Metaphysik, obzwar als negierte, bestimmbar zu sein, sodaß diese in der Bestimmung dieses Gottes als des ganz Anderen nur sich selbst bestätigt finden kann. Die Theologie ist gefragt, ob sie den nicht-metaphysischen Gott der Offenbarung so zur Sprache bringen kann, daß er nicht als a n t i -metaphysischer und damit noch dem Wesengesetz der Metaphysik unterstehender erscheint, weil die Negation von Metaphysik selbst metaphysisch ausfällt. Kann der Gott, a n d e n das Denken des Glaubens denkt (s. o. S. 58), von der Seite der Metaphysik aus betrachtet etwas anderes sein als der Gott, den das Denken denken muß, wenn es feststellt, daß Gott denken eo ipso heißt, nicht Gott, sondern die Welt zu denken?

Es ist nicht unsere Absicht, die Art, wie die einzelnen

dogmatischen Loci bei Schelling ausgeführt werden, einer theologischen Kritik zu unterziehen. Dafür kann auf das Buch von W. Kasper verwiesen werden. Das unseres Erachtens bemerkenswerteste Ergebnis ist die Zentralstellung des Logos, der vermittelnden zweiten Potenz, weshalb die Philosophie der Offenbarung sich überhaupt als Christologie geben kann. Die Gründe dafür haben wir schon genannt (s. o. S. 232f). In Anlehnung an eine Formulierung von W. Schrader³⁶¹ ist festzustellen: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist als der Christus der Theologen der Gott der Philosophen. Denn dem Logos-Christus fällt die Aufgabe zu, Gott in der Abgeschiedenheit von der Welt zu erhalten, in der ihn die ihre Krisis erleidende Vernunftwissenschaft allein brauchen kann: als reine lautere Freiheit, als absolutes Prius und unbegreiflicher Ursprung vernünftigen Seins. Das hat eine Modifikation des Schöpfungsgedankens und eine Entleerung der Gottebenbildlichkeit des ursprünglichen Menschen zur Folge. Je weiter wir uns indessen von der Nahtstelle zwischen negativer und positiver Philosophie entfernen und uns in diese hineinbegeben, desto deutlicher erweist es sich, daß im Gott der Philosophen bereits der Gott Abrahams gemeint war. Er setzt nicht bloß sich selbst als vernünftiges Sein; er hat auch eine in den Logos gelegte Absicht mit ihm, die sich in der Offenbarung enthüllt. Es läßt sich beobachten, daß die Bestimmung des Verhältnisses der zweiten Potenz zu Gott im Fortgang der positiven Philosophie immer mehr in christliche Bahnen lenkt: aus dem außergöttlichen, zu Gott in der bloßen Relation des Gesetzseins stehenden Potenzenprozeß schält sich zuletzt ein "personales" G e g e n ü b e r der zweiten Potenz, des Sohnes, zum Vater heraus, vor dem er die Verantwortung für das Geschick des Seins zu tragen hat (s. o. S. 246 f. 271). Das sind Kategorien, die über das rational deduzierte Verhältnis Gottes zu den Potenzen (etwa XI 585 ff) hinausreichen.

Wir sehen darin eine Bestätigung unserer These, daß es unzulässig ist, die positive Philosophie einseitig aus der Ankündigung Schellings, in ihr triumphiere die negative, zu interpretieren. Was Schelling der Philosophie angesichts der Offenbarung zumutet, läuft auf einen Wandel ihres Selbstverständnisses hinaus. W. Schulz schlägt diese Zumutung zu gering an, wenn er ihr nur die Einsicht in die Ohnmacht der Vernunft, in die Vollendlichkeit der Subjektivität entnimmt. Schellings Zumutung liegt darin, daß er von ihr eine Erweiterung fordert. "Auch bei dem Christentum soll man nicht fragen, wie habe ich es zu deuten, um es mit irgendeiner Philosophie in Übereinstimmung zu setzen, sondern umgekehrt, von welcher Art muß die Philosophie sein, um auch das Christentum in sich aufnehmen und begreifen zu können?" (XIV 34) Daraus folgt, "daß eine Philosophie der Offenbarung nicht denkbar ist ohne eine Erweiterung der Philosophie über ihre jetzigen Schranken", wenngleich zuzugeben ist, daß eine Erweiterung, die der Philosophie bloß wegen der Offenbarung zugedacht würde, ein zweideutiges Ansehen haben müßte (XIII 145; vgl. XIV 27). Sie soll aber dennoch Philosophie bleiben: Schelling vergleicht die Funktion, in der die Offenbarung für sie in Frage kommt, mit der eines Fernrohrs, das auf einen entfernten Punkt aufmerksam macht, den man dann auch mit bloßem Auge zu sehen vermag: die Philosophie "kann diese Gegenstände nun (!) mit ihren eignen Augen sehen, denn sie ist in Ansehung aller Wahrheiten, auch der geoffenbarten, nur so weit Philosophie, als sie ihr in unabhängige und selbsterkannte verwandelt sind". Aber zu solcher Korrektur und Erweiterung ihrer Begriffe werden auch andere Wissenschaften durch ihre Gegenstände gezwungen (XIII 138), woraus noch einmal erhellt, daß die Philosophie sich in Bezug auf Gott und die Offenbarung durchaus als Einzelwissenschaft versteht (s. o. S. 186 f).

Die Philosophie, sofern sie über ihre Methode im klaren

ist, wird sich gegen diese Zumutung verwalten. Sie könnte ihr gegenüber ihr Selbstverständnis etwa in der Weise retten, daß sie sich das Recht vorbehält, allein zu wissen, was in solcher Erweiterung geschieht, nämlich eine rein religiöse oder existentielle Depotenzierung der Vernunft, die sie dann zuletzt auf ihren Begriff bringen würde. Das ist die Methode Hegels und dann auch Feuerbachs, die auch W. Schulz auf Schelling anwendet. Dabei wird aber nicht genügend beachtet, daß Schellings Zumutung nicht bloß einem existierenden Subjekt, sondern der Philosophie als solcher gilt. Er kennt keine "philosophische Religion", die eo ipso das Ende der Religion wäre. Beweis dafür ist seine Eschatologie. Nicht der Antipode des deutschen Idealismus, Kierkegaard, bei dem platonische Tradition sich bloß anthropologisch verengt, sondern der späte Schelling stößt wieder zur geschichtlich prophetischen Sicht durch³⁶². Zeit ist weder - wie bei Hegel - der Begriff, der seine Kontingenz noch nicht getilgt hat, noch - wie bei Heidegger - die objektivierend verstellte ursprüngliche Zeitlichkeit des Daseins selber. "Von je an war die Zeit gleichsam das böse Gewissen aller leeren Metaphysik, der Punkt, dem sie gern aus dem Wege ging." (XIV 108). Nicht daß Schelling in der Antithese gegen Hegel in ein plattes lineares Zeitverständnis zurückfiele. Zeit kann vielmehr existierend verfehlt werden. Schon die "Weltalter" lehren, daß "verschiedene Zeiten ... als die verschiedenen wohl zumal sein" können, "ja genau zu reden, sind sie notwendig zumal". Indem Gott sich aufschließt und das ewige Nein zur Grundlage des ewigen Ja macht, setzt er eine Vergangenheit, die als Möglichkeit noch immer in die Gegenwart hereinragt³⁶³. Zeit gibt es, weil Gott sich offenbarend aufschließt; darum kann Schelling von ihr sagen: "nur der Liebe ist sie befreundet" (WA 84 f; vgl. 121 f; VIII 301-303). Darum ist Christus nicht bloß Erscheinung des Ewigen in einer unverändert bleibenden linearen Zeit, sondern Anfang einer

qualitativ neuen Zeit. Sie ist wahre Zeit, die eine real ausständige Zukunft hat, wogegen sich an ihr die bloß lineare Zeit als die bloß "scheinbare", weil "arrêtierte" "Zeit dieser Welt" erweist, die sich selber immer nur wiederholen und nichts Neues hervorbringen kann (XIV 109). Die Nähe Schellings zum neutestamentlichen Zwei-Äonen-Schema ist zu spüren. Er ist ihm nicht immer gleich nahe gewesen. Wenn er die positive Philosophie als "fortgehende(n) ... Erweis des wirklich existierenden Gottes" definiert und von der Zukunft sagt, sie sei nichts anderes als "der fortgehende Beweis der Existenz der über dem Sein waltenden Macht, dessen, was nicht mehr bloß das Seiende ist, mit dem sich die negative Philosophie beschäftigte, sondern das Überseiende" (XIII 131 f), dann kann gefragt werden, wie weit die positive Philosophie solcher Zukunft noch bedarf und sich im Modus der Hoffnung auf sie zu beziehen imstande ist. Stellen wie die eben zitierte scheinen einer Interpretation recht zu geben, die die philosophische Religion Schellings zum Stillstand eines Wissens verurteilt, dem "dieser Gott wirklich der im Begreifen vermittelte Unbegriffene (ist und bleibt), weil er die reine Selbstvermittlung, das Wesende der reinen Tätigkeit ist, das Letzte, worüber man nicht mehr hinaus kann"³⁶⁴. Die philosophische Religion bekennt sich indessen als Hoffnung auf eine noch ausstehende Erfüllung "jener inneren göttlichen, transzendenten Geschichte ..., welche eigentlich erst die wahre Geschichte, die Geschichte κατ' ἐξοχήν ist", an deren Ende Gott "alles in allem" sein wird (XIV 219 ff; 66 ff)³⁶⁵. Eine Interpretation, die daraus nur einen Bewußtseinsprozeß herausbringt, in dessen Verlauf das an seinem absoluten Willen gescheiterte Ich durch Einsicht in die Vorgängigkeit der ideellen Welt zuletzt an den Ursprung zurückgebunden wird, aus dem heraus Vernunft immer schon ist³⁶⁶, findet an der "Philosophie der Offenbarung" keinen Anhalt, es sei denn, sie begriffe diese selbst nur als ein Moment dieses Bewußtseinsprozesses.

Dann hätte Schelling sie allerdings der Deduktion des Gottesbegriffs vorausgehen lassen müssen, statt sie, wie es jetzt der Fall ist, als krönenden Abschluß der positiven Philosophie hinzustellen. Die in ihr entwickelte Eschatologie widerlegt die Deutung der positiven Philosophie als bloßer Selbstreflexion der Vernunft, macht vielmehr noch einmal ihre theologische Voraussetzung offenkundig. Dabei sei nicht bestritten, daß Schellings Denken seine Intention nicht voll einholt, weil es Zukunft und Freiheit doch nur so zu denken vermag, daß es dem absoluten Actus die vorgezeichneten Möglichkeiten unterbreitet, die er "ist" und zu vollbringen vermag³⁶⁷.

Was Schelling "philosophische Religion" nennt, ist nicht die Transzendenzerfahrung der modernen Subjektivität, sondern deren Gegenteil, der Nachvollzug der dem Bewußtsein in Christus widerfahrenen Befreiung. Problematisch ist freilich ihre Abgrenzung gegen die geoffenbarte Religion. Denn deren Begriff ist nicht ohne Schwierigkeiten durchzuführen. Das reale, unfreiwillige Verhältnis des Bewußtseins zu Gott, auf dem die Mythologie beruht, zieht auch die geoffenbarte Religion auf die Seite der mythologischen hinüber. Die Offenbarung hat keinen Adressaten in einem freien Bewußtsein, da sie an dessen Befreiung erst arbeitet. Von einer geoffenbarten Religion zu sprechen, verbietet sich geradezu, wenn man unter Religion ein freies Verhältnis zu Gott versteht, - oder man müßte für sie eben bereits die philosophische einsetzen. Denn in dem Augenblick, da das Bewußtsein seine Freiheit erlangt hat, ist die Offenbarung schon zu Ende, und da sie in Schellings Konzeption über dem Aufheben der mythologischen Tatsache selber den Charakter einer Tatsache annahm, ruft sie nun nach dem Supplement des Subjektiven, das ihr in der philosophischen Religion zuteil wird. Es gibt genau genommen also nur zwei Religionen: die mythologische und die philosophische, zwischen denen

die Offenbarung vermittelt. Daß dies Schellings Meinung ist, geht aus XI 255.258 f hervor: "Die Offenbarung, diejenige nämlich, die in das Heidentum selbst einzudringen bestimmt ist (vom Judentum wurde das Heidentum bloß ausgeschlossen), die letzte und höchste Offenbarung also, indem sie die ungeistige Religion innerlich überwindet, das Bewußtsein gegen sie in Freiheit setzt, vermittelt auf diese Art selbst die freie Religion, die Religion des Geistes, die, weil es ihre Natur ist, nur mit Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann." "Das Bewußtsein muß ebenso wieder von der Offenbarung frei geworden sein, um zu jener fortzugehen. Auch die Offenbarung wird wieder eine Quelle zunächst unfreiwilliger Erkenntnis ... Es kommt indes die Zeit, wo nach völliger Überwindung des Heidentums das Christentum seine Spannung gegen dasselbe verliert, und bis dahin **P r i n z i p** unfreiwilliger Erkenntnis, nun selbst **G e g e n s t a n d** freiwilliger Erkenntnis wird und **i n s o w e i t**, nun mit dem Heidentum auf die gleiche Linie tritt."

Die Offenbarung steht einmal in Identität mit der Mythologie, zum anderen bezeichnet sie den Einbruch von **F r e i h e i t**, an welcher der positiven Philosophie so sehr gelegen ist. "Die Offenbarung ist der Vorgang, durch welchen die Menschheit von der blinden, unfreien Religion erlöst wird, durch den also die freie, geistige Religion - die Religion der freien Einsicht und Erkenntnis - erst vermittelt und möglich gemacht ist." (XIII 194) Dies ist aber auch die Definition der **M y t h o l o g i e**. Der mythologische Prozeß "ist nichts anderes als eine Regeneration des religiösen Bewußtseins (denn das Bewußtsein soll in sein wahres Verhältnis zu Gott dadurch wieder hergestellt werden)" (186). Die **z w e i t e P o t e n z** ist die Identität von Mythologie und Offenbarung, sodaß ihre Erscheinung in Christus sowohl das **E n d e** der

Offenbarung als auch der Mythologie bedeutet. Der Offenbarungsbegriff bezeichnet sonach das Verhältnis, in dem die Mythologie zwar nicht für das mythologische Bewußtsein selbst, aber für uns zu stehen kommt: sie ist die Aufhebung der Gewalt des ersten Prinzips, die Befreiung des Bewußtseins von der bloßen Wirklichkeit Gottes, der es anheimgefallen war.

Aber war nicht bereits in den Mysterien die Mythologie zum Gegenstand auch für das Bewußtsein geworden? Was hindert Schelling, bereits die Mysterien als das Ende der Mythologie und damit auch der Offenbarung im eben erwähnten Sinne zu nehmen? Das rührt daher, daß der Begriff der Offenbarung in zweiter Hinsicht das christliche Heilsereignis in sich befaßt, in dem der Logos-Christus den mythologischen Prozeß, den er getragen hatte, selbst noch einmal zu verantworten hat. Der "übernatürliche Vorgang", welcher Ursprung und Inhalt der Offenbarung ist (193), läßt die Mythologie in ihrer Kontinogenz erscheinen: der mythologische Prozeß, obgleich ein notwendiger, könnte auch nicht sein, wenn der Logos sich versagen würde (s. o. S. 269 ff). Die Christozentrik rettet die Positivität der Mythologie.

Das Verhältnis der philosophischen Religion zur geoffenbaren - wir möchten also lieber sagen: zur Offenbarung - gewinnt an Klarheit, wenn wir etwa die Satanologie, ein Zentralstück der "Philosophie der Offenbarung" heranziehen³⁶⁸. In bezug auf den Satan unterscheidet Schelling den "praktischen" Standpunkt des Neuen Testaments und den "philosophischen", der erst eine Satanologie ermöglicht (XIV 271). Mit dem Begriff des "Praktischen" befinden wir uns auf der Ebene, die der Offenbarung durch die Mythologie vorgegeben ist, auf derjenigen eines unfreien, niedergehaltenen Bewußtseins. "Christus ... ist nicht da, den

Satan zu erklären, seine Aufgabe ist die praktische, in ihm nur den Feind zu sehen, den er zur Erlösung der Menschheit zu besiegen hat, so daß jeder, der ihn (der Christum) anzöge, dadurch auf immer aus seiner objektiven Gewalt gerettet wäre." Dadurch schenkt Christus die Freiheit zu einer philosophischen Satanologie: "Wenn uns eine freiere Ansicht dieses Prinzips vergönnt ist, so haben wir dies jenem Kampf Christi selbst zu verdanken, der die reale Gewalt desselben so weit gebrochen, daß es nun nicht mehr (wie im Kampf) einsseitig, sondern von allen Seiten mit vollkommener Geistesfreiheit betrachtet werden kann." (278) Was ist nun die philosophische Idee des Satan? "Der Satan ist das durch den göttlichen Unwillen gesetzte Böse, er ist die große Macht Gottes in der gefallenen Welt." (252) Weil aber Böse das im Prozeß zu Überwindende, ja in Christus bereits Überwundene ist, darum ist Satan *conditio sine qua non* der Verherrlichung Gottes, "ein zur göttlichen Ökonomie selbst gehöriges Prinzip" (247.250.261; vgl. o. S. 157 f), und fließt mit der Gestalt der Nemesis zusammen: er ist die Macht, "die gleichsam notwendig ist, damit das Unge- wisse gewiß werde, das Unentschiedene sich entscheide, die Gesinnung sich bewähre" (248.260), eine Macht, "die Gott selbst wollen muß, weil er nämlich nicht wollen kann, daß das Böse verborgen bleibe, und gerade seiner Heiligkeit wegen wollen muß, daß es offenbar werde, nicht unter dem von ihm gesetzten Guten sich verberge". Denn die Schöpfung hat solange keine Wahrheit, als nicht jede ihr entgegengesetzte Möglichkeit sich gezeigt hat und, indem offenbar, sogleich besiegt worden ist (262.274).

Der Unterschied zwischen Hegel und Schelling, der sich auch in diesen Erörterungen anzeigt, ist bedeutend. Das "Begreifen", das Schelling für die philosophische Religion beansprucht, führt nicht zur Aufhebung des Begriffenen und setzt sich nicht selbst absolut. "Eine philosophische Re-

ligionslehre also, welche jene ursprüngliche Gebundenheit und die B e f r e i u n g von dieser Gebundenheit ausschließen, nicht beachten wollte, würde völlig haltungslos und ungeschichtlich sein." (XIII 194; vgl. 190.192) Ebenso fern steht die philosophische Religion Schellings der Gorgartenschen Säkularisationstheorie, die das moderne Daseinsverständnis mit dem Etikett eines genuin christlichen Ursprungs versieht und sich dadurch als letztlich kleinmütiger theologischer Imperialismus zu erkennen gibt. Deren Unhaltbarkeit dürfte von U. Mann endgültig erwiesen sein³⁶⁹. Wenn die philosophische Religion sich als durch Offenbarung vermittelt anerkennt, so besagt diese Vermittlung weder eine bloß geistesgeschichtliche Abhängigkeit noch eine Freisetzung zu reiner Säkularität. Sie bleibt t h e o - l o - g i s c h orientiert. Sie ist die Heimkehr des Denkens aus der Gefangenschaft der Mythologie in die Freiheit eines bewußten Verhältnisses zu Gott. Denn der Sinn von Offenbarung ist, daß das Denken, das Bewußtsein, das zuvor Gott bloß "an sich hatte", Gott a l s Gegenstand nicht verliert, sondern gerade gewinnt.

Die Einsamkeit und Ausdehnungslosigkeit, die Schellings Gott durch den philosophischen Kontext aufgenötigt wird, wirft freilich einen langen Schatten auf die ganze Konzeption. Mit dem absoluten Prius der Potenzen war die Ankündigung: "Der Gott einer wahrhaft geschichtlichen ... Philosophie a b w e g t sich nicht, er h a n d e l t" (XIII 125) bloß in ihrer ersten Hälfte wahr zu machen. Für alles Weitere bedurfte es der vermittelnden zweiten Potenz, des Logos der christlichen Offenbarung. Der Sohn ist der eigentliche Held in diesem "größten Heldengedicht" von dem, "was war, was ist und was sein wird" (VIII 206). Auch er gerät - als der sein und wirken Müßende - unter die Herrschaft der Tatsache, und wieder bedarf es des Mysteriums der Offenbarung, um sie zu brechen: des freien Gehorsams Christi, in welchem die kosmische Potenz auch für das Den-

ken stirbt: "So kann nun erst die Religion des Geistes und der Freiheit anfangen, nachdem der kosmischen Gewalt, der das menschliche Bewußtsein bis jetzt unterworfen war, wenigstens die notwendige und unüberwindliche, die sie über das Menschengeschlecht ausübte, genommen ist." (XIV 237 f)

Die Herrschaft der Tatsache rächt sich auch so noch. Schelling rühmt sich einer Philosophie, welche die Offenbarung lediglich "als Gegenstand, nicht als Quelle oder Autorität" aufnimmt, mithin die Offenbarung "als formelles Prinzip, principium cognoscendi", zurückweist (XIII 135.141). Er glaubt sich imstande, das formelle Geoffenbartsein den Theologen überlassen und einen reinen Inhalt herauspräparieren zu können; von dem dann aber doch wieder gelten soll, daß er "zu einer bestimmten Zeit o f f e n b a r wird, d. h. in die weltliche Erscheinung eingreift, aber der Sache nach ... vorhanden und vorbereitet war 'vor Grundlegung der Welt' ..., dessen Ursprung, dessen eigentlicher Verstand demnach ins Überweltliche zurückgeht" (141 f). Sieht man einmal von dem Widerspruch ab, daß eine Philosophie, die diesen Inhalt ohne Offenbarung nicht wissen könnte, die Offenbarung gleichwohl nicht als Quelle aufnehmen soll (vgl. o. S. 269 f.284), so besagen diese Sätze: Schelling meint die Schwelle zur Theologie unterlaufen zu können - und er hat sie faktisch unterlaufen -, ohne das bezeugende Wort zur Kenntnis zu nehmen, und sieht nicht, daß seine Philosophie der Offenbarung bis zurück in die Ausarbeitung des Gottesbegriffs von diesem Wort lebt³⁷⁰. Daß ihm dies verborgen bleiben konnte, scheint uns wieder in der p h i l o s o p h i s c h erforderten Abgeschiedenheit Gottes begründet zu sein: der Gehorsam des Sohnes erspart dem Vater auch das anredende, offenbarende Wort an den Menschen³⁷¹.

B) Das Problem der Schelling- schen Mythologie

Der Mythos ist in der neueren evangelischen Theologie vor allem im Zusammenhang mit dem Entmythologisierungsprogramm R. Bultmanns diskutiert worden. Man kann freilich nicht sagen, daß in der daran sich anschließenden Debatte für das Begreifen des Mythos als solchen Wesentliches gewonnen worden wäre. Die Weichen waren so gestellt, daß der Mythos nicht als religionsgeschichtliches Phänomen, sondern lediglich in seiner Funktion als Vehikel des Kerygmas zum Gegenstand der Erörterung wurde. Im Grunde lautete das Thema: "Das Wort in den Wörtern"; zu diesen gehörte auch der Mythos, der deshalb auch nur um jenes Wortes und nicht um seiner selbst willen in die Theologie einbezogen wurde. Es bestand insofern keine Notwendigkeit, auf den Ursprung des Mythos zu reflektieren: er ist da, nicht anders als die Sprache, und nun kommt es nur noch darauf an, zu sehen, wie die biblische Botschaft sich seiner als Gefäß bedient und sich gegen seine Intention Geltung verschafft. Bultmann hat denn auch auf eine exakte Definition des Mythos keine Mühe verwandt. Er gilt ihm einfach als vergegenständlichende Redeweise, die "vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich" spricht³⁷². Und er konnte allen Hinweisen auf die Unzulänglichkeit dieses Mythosbegriffs - unter den ja faktisch alles nicht-kerygmatische Reden von Gott fallen muß - völlig konsequent mit der Feststellung begegnen, daß eine genauere Herausarbeitung des Mythosbegriffs zum eigentlichen theologischen Problem, wie es für ihn schon seit 1925 feststand (s. o. S. 14), nichts beitragen könne.

Diese Behandlung des Mythos ist eine Konsequenz des kerygmatischen Ansatzes der Theologie. Sie steht auf dem Boden eines Kerygmas, das nur in der Betroffenheit der Existenz vernommen und weitergesagt werden kann und in die Ungesicherheit eigentlichen Existierens stellt. Das erlaubt die

These, christlicher Glaube sei keine Religion: Religion ist Selbstbegründung und Selbstexplikation des Menschen mittels denkerisch verfügbarer Letztheiten. Die existentielle Interpretation destruiert solche Objektivationen, indem sie in ihnen die Frage des Daseins nach seiner Eigentlichkeit freilegt. Sie bietet die Möglichkeit, "ein Verständnis der Schrift zu gewinnen, das frei von jedem Weltbild ist, wie es das objektivierende Denken entwirft, sei es das des Mythos, sei es das der Wissenschaft"³⁷³. Dieses Zitat beweist noch einmal, daß die Theologie der existentialen Interpretation an einer Näherbestimmung des Mythos nicht interessiert ist: unter dem Aspekt der Objektivierung kann sie ihn sogar mit der Wissenschaft zusammenstellen. Beides hängt innerlich zusammen: die Deklarierung des Christentums als des Endes der Religion und die Entmythologisierung, die das, was am Christentum Religion zu sein scheinen könnte, zum Interpretament des Kerygmas herabsetzt. Die Theologie wird darüber zu einer kirchlichen Binnenwissenschaft, die in dem Maße, wie sie auf wissenschaftliche Apologetik verzichtet, einen "kerygmatischen Absolutismus"³⁷⁴ vertreten muß. Ein Ende dieser Isolierung steht erst zu erwarten, wenn das Christentum sich wieder als Religion bekennt. Ihre Beziehung zum M y t h o s kann dann nicht bloß negativer Art sein.

Schellings "Historisch-kritische Einleitung" ist in ihrem negativen Ergebnis, in der Bestimmung dessen, was Mythos n i c h t ist, von der modernen Mythenforschung noch nicht überboten³⁷⁵. Es bleibt bewundernswert, wie Schelling zu einer Phänomenologie des Mythos gelangen konnte, zu der auch die moderne Feldforschung, die das mythenproduzierende Bewußtsein primitiver Kulturen noch in seiner Tätigkeit beobachtet, nichts eigentlich Neues beizutragen vermag. Schellings Theorie schließt die Möglichkeit aus, Mythen als dichterische Erfindungen eines einzelnen oder einer Gruppe zu interpretieren, die keine Wahrheit beanspruchen. Ebensowenig entspringt der Mythos dem Bedürfnis, Weltphänomene zu

erklären, noch ist er nachträgliche Verformung einer solchen Erklärung. Auch als Entstellung einer ursprünglich vorhandenen religiösen Wahrheit läßt sich der Mythos nicht begreifen. Schelling hat klargestellt, daß eine Theorie des Mythos nur dann zureichend ist, wenn sie folgenden Phänomenen Rechnung trägt: der Realität der Götter im mythologischen Bewußtsein, der Simultaneität von Mythos und Kultus, die jeder Ätiologie vorausliegt, und der ethischen Indifferenz des mythologischen Bewußtseins, dem das Abscheulichste (z. B. Menschenopfer) als von Gott geboten gelten kann.

Wie weit die Ergebnisse der modernen hermeneutischen Bemühungen um den Mythos sich mit Schellings Resultaten decken, können schon einige wenige Hinweise deutlich machen. Daß dem Wesen des Mythos mit einer "Historisierung des Kantischen Kategorienbegriffs" nicht beizukommen ist, hat A. Allwohn gegen Cassirers "Philosophie der symbolischen Formen" geltend gemacht: Mythisches und wissenschaftliches Erkennen können einander nicht in vergleichender Kategorialanalyse konfrontiert werden. Eine "Ablösung" des mythischen durch das empirische Weltbild kann nur behauptet werden, wenn der Mythos zuvor als reale Wissensbekundung mißverstanden wurde³⁷⁶. Gleiches meint die Unterscheidung von Mythos und Logos bei W. F. Otto. Der Logos intendiert "Richtigkeit", bleibt also auf einen Verifizierungszusammenhang angewiesen, - im Gegensatz zu der "Wahrheit, die an und für sich gültig ist, ohne Voraussetzung und Zusammenhang". Der Mythos ist das wahre Wort von göttlichen Dingen, die keines Beweises bedürfen³⁷⁷. Auch K. Kerényi sieht darin ein wesentliches Merkmal: "Als die Frage nach 'Glauben oder Nichtglauben' überhaupt aufkam, ... bedeutete dies eine neue geistige Lage." "Der lebendige Mythos verleiht ein Wissen, durch welches die Philosophie vorweggenommen und überflüssig gemacht wird."³⁷⁸ Desgleichen mußte sich der unauflöslliche Zusammenhang von Mythos und Kultus der Betrachtung

aufdrängen³⁷⁹. W. F. Otto bestreitet noch einmal die Personifikationshypothese: "Es gibt keine Personifikation, sondern nur eine Entpersonifizierung - wie es keine Mythenschöpfung (im echten Sinne) gibt, sondern nur eine Entmythisierung."³⁸⁰ Der Machtcharakter des Mythischen und Religiösen schließlich ist eines der Hauptargumente, mit denen U. Mann, darin von der Tiefenpsychologie unterstützt, die Möglichkeit wirklicher Säkularisierung bestreitet: "Die Vertreter der säkularisationsgeschichtlichen Denkweise ... müßten sich fragen, wohin denn die religiöse Daseinsmacht wohl ausgewichen sei, wenn sie nun im säkularen Denken unserer Zeit so gar keinen Raum hat." Die barbarische Zerstörungswut der altchristlichen Heidentumsbekämpfer sei Beweis dafür, daß sie von der Macht der alten Religion mehr begriffen hatten als die Moderne³⁸¹. Ähnlich hatte ja schon Schelling die Widerstandskraft, die die antiken Mysterien dem Christentum entgegensetzten, aus der Macht der in ihnen enthaltenen religiösen Erfahrung hergeleitet (XIII. 523).

Schelling bearbeitete mit unzureichenden Methoden einen bloßen Bruchteil des mythologischen Materials, noch dazu fast ausschließlich schriftliche Dokumente. Er traf auch keine klare Unterscheidung zwischen dem echten Mythos und der ihn begleitenden Mythologie, wie sie die moderne Hermeneutik anstrebt³⁸². Über die Gewaltsamkeiten der mythologischen Konstruktion braucht man kein Wort zu verlieren. All dies bezeichnet jedoch noch nicht die Grenze, durch die Schellings Mythologie von modernen Bemühungen um den Mythos geschieden ist. Sie verläuft dort, wo Schelling zu einer *philosophischen Deutung* des Mythos ausholt. An dieser Stelle verrät die moderne Theorie ihren rein formalen Charakter. Sie verharret im Allgemeinen und spricht zuletzt vom "Göttlichen", in einer Weise, die den Verdacht beschwört, es werde damit bloß die Qualität des begrifflich nicht mehr Aussagbaren umschrieben, die auch das Geheimnis von Dichtung und Musik aus-

macht³⁸³. Oder es bezeichnet die selige Fülle und Selbstgenügsamkeit des Seins³⁸⁴. U. Mann spricht mit Recht von einem "gewissen Indifferentismus", der überall in der Welt der Religionen echten Mythos und Offenbarung vorfindet und - so W. F. Otto - einzig am Moment des Tragischen ein inhaltliches Kriterium besitzt. Dazu kommt eine Geschichtsfremdheit, die sich noch einer echten Gleichzeitigkeit mit den Mächten von ehemals fähig weiß und damit dem Geschichtlichen - Schelling sprach vom "sukzessiven Element" - der Mythologie nicht ganz gerecht zu werden vermag³⁸⁵. Auch der Interpretation von K.-H. Volkmann-Schluck, die bewußter als W. F. Otto dem Verlust des Mythos standhalten will, gelingt es nicht mehr, innerhalb des Mythischen zu differenzieren³⁸⁶.

Schelling konnte dabei nicht stehen bleiben. Sein Begriff von absoluter Religion mußte sich dem Mythos gegenüber kritisch auswirken und zu einer Scheidung der Geister führen. Gesteht man ihm diese Voraussetzung zu, dann wird man ihm das Recht, innerhalb der Mythologie Nähe und Distanz zur christlichen Erfüllung zu konstatieren, nicht grundsätzlich bestreiten können. Nur stellt sich dann die Frage: Warum deckt sich der i n n e r e Abstand einer Mythologie zur Offenbarung mit ihrer c h r o n o l o g i s c h e n Distanz zu den Jahren 0 bis 30? Wäre es nicht denkbar, daß sich dem Rückblick von der Offenbarung zwar gewisse Affinitäten im Bereich der Religionsgeschichte zeigten, aber ohne daß sie sich bruchlos zu einer zeitlichen Abfolge anordnen ließen? Warum entfaltet sich die Mythologie als ein P r o z e ß , dessen Wahrheitsgehalt chronologisch anwächst?

Die Antwort liegt in der Schellingschen Potenzenlehre. Die Potenzen können schon im reinen Denken nur sukzessiv gesetzt werden und sind dadurch selbst der Ursprung von Zeit (XI 311; vgl. o. S. 206 f). Treten sie als Potenzen in der

Natur oder im Bewußtsein hervor, so ergibt sich ein Prozeß, der zugleich einen "Organismus" qualitativ verschiedener Zeiten begründet. Pointiert gesprochen: nicht weil es einen geschichtlichen Fortschritt gibt - worin bestünde dieser? - klärt sich das mythologische Bewußtsein, sondern umgekehrt, die Konstellation der Potenzen bestimmt, was jeweils an der Zeit ist. Die äußerlich fortschreitende Zeit ist - um einen Ausdruck Schellings zu gebrauchen - lediglich das "Mitgesetzte" der inneren Geschichte. Die christliche Theologie wird den Versuch einer Deduktion der Zeit prinzipiell nicht beanstanden können; vermag sie doch selbst das Rätsel der Zeit nur im Horizont der Heilsgeschichte zu bedenken. Auch sie behauptet eine qualitative Differenz der Zeiten vor und nach Christus und begreift die leere, äußere Verlaufszeit als das bloß Mitgesetzte der echten, durch Gottes Ent-scheidung erschlossenen Zeit: "Vergangenheit ist das, wovon wir durch ihn befreit sind und Zukunft ist das, wozu wir durch ihn befreit sind."³⁸⁷

In der Potenzenlehre konzentriert sich jedoch zugleich das Problem der Schellingschen Mythologie.

Sie gibt Schelling einmal die Möglichkeit, innerhalb der Mythologien zu differenzieren. Das verleiht seiner Mythologie etwas Künstlich-Gezwungenes. Er verweilt nicht, er ist nur an Ursprung, Metamorphose und Sukzession der Göttergestalten interessiert. "Schelling hat sich nicht einer reinen Erfahrung von Gestalt gewordenen Mächten als solcher freigegeben."³⁸⁸ Eben dies aber setzt ihn andererseits den moderneren Theorien gegenüber in Vorteil. Er verzichtet nicht auf Kritik. Sie ergibt sich ihm aus der Teleologie des mythologischen Prozesses.

Die Potenzenlehre hat Schelling aber auch daran gehindert, den mythologischen Prozeß als wirkliche Theogonie darzustellen. Wenn Theogonie besagt: "Gott unterwirft sich selbst

■

dem religionsgeschichtlichen Werdeprozeß. Er geht in die Geschichte ein, denn er ist eins mit seinem Bild in der Seele"³⁸⁹, - dann muß vom mythologischen Prozeß bei Schelling gelten, daß er theogonisch in diesem Sinn nicht ist. Gott selbst bleibt außerhalb des Prozesses, vermag auch nicht von außen in ihn einzugreifen, da er alle Macht an die zweite Potenz abgegeben hat. Dies mag das folgende Zitat beweisen, in welchem an der Stelle, da man "Gott selbst" erwartet, die Potenzen genannt werden: "Die in diesem Prozeß wirkenden Mächte oder Potenzen waren nicht bloß eingebildete, sondern die wirklichen theogonischen Potenzen selbst; es war nicht etwa bloß die Gottesidee, wie man nach einer gewissen Philosophie sich vorstellen könnte, sondern die wirklichen, die realen, die theogonischen Potenzen selbst, die selben, die auch in der Natur wirkten." (XIII 379) "Der Prozeß selbst ist ein bloß natürlicher, an dem die Gottheit als solche keinen Teil hat, von dem sie sogar ausgeschlossen ist." (369) Theogonisch heißt der Prozeß bloß deshalb, weil er Gott nicht für das mythologische Bewußtsein, aber für uns als die unauflösliche Einheit der Potenzen offenbar macht. Da Gott selbst als der Überseiende aber niemals als ontisches und noetisches "Resultat" aus der Potenzen-dialektik herausspringt (s. u.) - er ist ja nicht das Prädikat, sondern das Subjekt der Potenzen -, so kann die "gewordene Einheit" am Ende des Prozesses (s. o. S. 257 f) keinesfalls mit jenem Gott identisch sein, den die positive Philosophie in ihrem Anfang voraussetzen mußte. Schelling spricht es selbst aus, wenn er von dem "Himmel", der dem aufrichtigen Heidentum an seinem Ende zuteil wurde, erklärt, daß es "nicht der wahre, sondern nur ein subjektiv empfundener" sein konnte (s. o. S. 267). Der Gott, dem die positive Philosophie jeden Resultatcharakter abgesprochen hatte, kann auch nicht mehr Resultat seines eigenen Ganges durch die Religionsgeschichte sein.

Schellings Mythologie hält also die Mitte zwischen dem Indifferentismus und der Behauptung eines wirklichen Ganges Gottes durch die Religionsgeschichte. Was ihn in dieser Mitte festhielt, war ein Doppeltes: der philosophische Einsatz der positiven Philosophie und der Primat der zweiten Potenz, des Logos-Christus.

Die positive Philosophie hatte bei ihrem Einstieg - unter Einbringung einer theologischen Voraussetzung - die drei Potenzen in Richtung auf Gott als das Prius und den Herrn des Seins transzendiert. Nach der Hand, post actum werden die Potenzen zu Möglichkeiten und Ursachen eines außergöttlichen Seins. Von dem in Gang kommenden Prozeß hieß es, er "sei nur ein *s u k z e s s i v e s* Zu-sich-kommen dessen, was im Menschen (als dem höchsten und letzten Geschöpf) das seiner selbst Bewußte ist" (XIII 287)³⁹⁰. Das Interesse ruht nicht auf dem Prozeß als solchen, sondern, wie schon immer bei Schelling, auf dem Ereignis der Geburt des Geistes aus der Natur, des Heraustretens des Bewußtseins aus der Potentialität in die Aktualität. "Das Bewußtsein besteht nur im Akt des Bewußtwerdens." (VIII 263) Von daher begreift sich die doppelte Bewertung des Abfalls, die ihn theologisch traditionell zwar als Katastrophe beurteilt, philosophisch aber höherer Notwendigkeit unterstellt. Der Prozeß, den die Potenzen initiieren, muß nun noch einmal im Bewußtsein durchgespielt werden, aber das ist Schelling jetzt klar geworden: über einen transzendentalen Idealismus ist dabei nicht hinauszu kommen. Was mit Fichte anfängt - "der Mensch ist das Setzende der Welt" (XIII 352) - kann niemals in echter geschichtlicher Existenz enden. Wohl geschieht im Prozeß des Bewußtseins Anamnese der Prinzipien des Seins selber; aber wenn das Bewußtsein an seinem Ende sich als bei sich bleibendes Subjekt-Objekt wiederhergestellt hat, so hat es lediglich eine transzendente Vergangenheit vollbracht, und wirkliche Freiheit und Geschichte liegen noch vor ihm. Das Wechselspiel der Potenzen reicht dazu auch anthropologisch

nicht mehr aus. War schon Gott als das über ihnen Seiende definiert, "quod non per existentiam existit" (XIV 348), so gilt das Gleiche nun in seinen Grenzen vom bewußt gewordenen Menscheng Geist: er ist, so ließe sich formulieren, dasjenige, quod non per existentiam sed per Deum existit.

Die Mythologie ist die Bewegung, in der diese Wahrheit eingeholt wird. Als Korrelat der transzendentalen Vergangenheit des Bewußtseins muß sie zu einem Prozeß werden, "an dem die Gottheit als solche keinen Teil hat, von dem sie sogar ausgeschlossen ist". In seinem Verlauf bestätigt sich, daß Gott zwar die Einheit der Potenzen "ist", daß aber, weil dieses "ist" nicht Identität, sondern tragende Gründung besagt, umgekehrt deren Realdialektik niemals zu jenem Gott führt, der non per existentiam existit. Die Mythologie bewahrheitet also nochmals den ersten Schritt der positiven Philosophie ins absolute Prius, darum bleibt Gott selbst außerhalb ihrer. Höchste Ironie, daß jetzt das verirrte mythologische Bewußtsein einer schrankenlos gewordenen Vernunftphilosophie die Wahrheit ad oculos demonstrieren muß: daß die Potenzen, losgerissen von der in ihnen intendierten Transzendenz, in der Immananz des Bewußtseins Freiheit und Selbstwerdung verhindern. Die Mythologie erscheint, paradox genug, als ein Säkularisierungsprozeß, der seine Voraussetzung nicht losgeworden ist, das reale, natürliche Verhältnis des Bewußtseins zu Gott. Nur ist dies kein Faktum, dessen sich jede Philosophie beliebig bedienen könnte. Enthüllt es sich doch, gerade auch als Moment jenes Prozesses, nur einer Philosophie, welche die Potenzen verabschiedet (die Leiter hinter sich abwirft, XIII 241) und sich dem Überseienden in Gott und Mensch öffnet. Bedeutet schon das "Rotatorische" der Potenzen in Gott eine "Unseligkeit", die sich erst in seinem Von-sich-hinweg-können behebt, so steht auch das den mythologischen Potenzen unterworfenen Bewußtsein erst auf der Schwelle eigentlicher Freiheit und Geschichte. In sich verschlossen, ist es gera-

de a u ß e r s i c h . "Dieser ekstatische Zustand (sc. des Heidentums) ... konnte nicht anders beendet werden als durch ein Ereignis, das außerordentlicher, transzendenter als alle Fakta jener inneren Geschichte, auf der anderen Seite von unzweifelhafter o b j e k t i v e r Realität, eine nackte, gemein-historische, nämlich äußere Tatsache war. Dadurch kam das ekstatische, a u ß e r aller Wirklichkeit gewesene Bewußtsein auf den Boden der Wirklichkeit zurück, und nur durch ein solches Faktum konnte es dahin zurückgebracht werden." (XIV 174) "Damit ist erst jene höhere Linie erreicht, auf der wir gleich anfangs das Christentum gefunden haben, indem wir zeigten, daß dieses nicht mehr aus einem notwendigen Prozeß, daß es n u r aus einem freien Wollen, einer freien Tat zu erklären sei." (59)

So bleibt der Eindruck zwiespältig, den Schellings Philosophie der Mythologie hinterläßt. Sieht man von den Gewalt-samkeiten der Konstruktion einmal ab, so wirken seine Ausführungen doch immer noch auf langen Strecken kahl und leblos, als hätte ihn der Hauch des Mythos nicht wirklich gestreift. Das liegt unseres Erachtens im Wesen der positiven Philosophie begründet. H. Barth hat dazu bemerkt: "Indem in ihm von neuem ein Wissen davon lebendig wird, daß Handlung, Freiheit und Persönlichkeit eine befreiende Distanz vom Weltgeschehen in sich schließt, eine die trübe Atmosphäre theogenetischer Theologie sonnenklar erhellende Transzendenz, findet er zurück zu Kants unverlierbarer Erkenntnis des Menschen."³⁹¹ Wahr ist an diesem Urteil, daß der überschwenglich freie, transzendente Gott der positiven Philosophie sich so wenig durch das Potenzenschema in die Wirklichkeit der Schöpfung und des Mythos herabziehen ließ, daß deren Tätigkeit gerade seine Abwesenheit bekunden muß. Hätte die Krisis der Vernunftwissenschaft Schelling nicht genötigt, die Absolutheit Gottes in Relation zu den Potenzen des natürlichen und bewußten Seins zu bestimmen, er hätte

nicht die Mittel gehabt, den Mythos, den er im Negativen intuitiv erfaßt hatte, positiv religiös zu deuten. Das hat zur Folge, daß die mögliche Wahrheit des mythologischen Prozesses jetzt einzig an der Richtigkeit der Potenzendialektik zu hängen scheint³⁹², die aber den wahren Gott im Sinne der positiven Philosophie nicht zu erzeugen vermag.

Dies ist indessen kein letztes Wort über die Schellingsche Mythologie. Wir hatten schon mehrmals zu bemerken, daß die philosophische Logik des Gedankenfortschrittes vom Christlichen gegenläufig durchkreuzt wird. Insofern muß das eben zitierte Urteil H. Barths eingeschränkt werden. Schelling bleibt nicht bei der Entdeckung stehen, daß Personalität und Freiheit sich nur von einem Anderen, von göttlicher Transzendenz her, gewinnen lassen. Sein Theismus, über den er philosophisch nicht wohl hinaus konnte (wenn er überhaupt mit "rein-rationaler Philosophie" in ihn hineingelangt war), vertieft sich durch den Gedanken der Mitteilung, die im Logos-Christus Ereignis geworden ist. Es ist darum auch nicht die philosophisch korrekte Deduktion der Potenzen, sondern die Gewißheit universaler, im Logos sich gewährender Vermittlung, die die Behauptung möglicher Wahrheit der Mythologie zu tragen hat. Der Logos - das ist der eigentliche Mythos, der sich durchs krause Gerank der Mythologien hindurchzieht. Er ist, wenn man so will, die eigentliche "Uroffenbarung", allerdings nicht in dem Sinne, daß er p r ä s e n t i s c h jene Ansprechbarkeit der Existenz auf Gott begründen würde, welche die theologische Lehre von der Uroffenbarung sicherstellen möchte. Solange der Logos wirkt, ist das Bewußtsein gerade nicht für den wahren Gott jenseits der Mythologie ansprechbar. Auf ihn hin vermag sich nur das befreite Bewußtsein zu entwerfen, das aber als befreites selbst Zeugnis vorgängiger Offenbarung ist. "Wir können eine unendliche Vergangenheit nicht aufheben, auf der die Gegenwart ruht." (XIV 332) Nicht an einer ontologischen Verfaßtheit der Existenz, sondern an

dieser f a k t i s c h e n Vergangenheit hat die christliche Rede von Gott ihren Anhalt. Deren Positivität mildert sich durch den Logos, der sich wirkend in ihr verzehrt hat (vgl. auch o. S. 289 f).

Von Anfang an ist der Logos die vermittelnde Potenz schlecht-hin. Die "letzte, verzweiflungsvolle Frage: Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?" (XIII 7.242; VII 174), die Schellings Denken von seinen Anfängen her bewegt, ist auf dem Boden eines bloßen Theismus überhaupt nicht zu bewältigen. Das hat sich Schelling immer mehr aufgedrängt. Es könnte freilich scheinen, als sei er in diesem Letzten, wie schon I. A. Dörner vermutete (s. o. S. 232), über den absoluten Willensakt des Herrn des Seins nicht hinausgelangt. Schuld an diesem Eindruck ist der Anfang der positiven Philosophie, die Gott nur als ab-solutes Daß zur Sprache bringen konnte. Es läßt sich aber nicht übersehen, daß in ihrem Fortgang diese Antwort und mit ihr der Sinn der Frage selber sich modifiziert: Sein k a n n sein, weil es nicht bloß den unvordenklichen Akt Gottes gibt, sondern auch den Logos, der ihm nachgeht und das Faktische dieser Setzung in einer Geschichte - einer H e i l s geschichte - aufhebt. Nur daß eben dieses Werk des Logos bei Schelling primär im Dienst der absoluten Freiheit Gottes steht, statt ihn gerade selbst an dieses Sein zu binden. So wird der Logos zum eigentlichen Subjekt jener Geschichte und Gott zum bloßen Empfänger seines Werkes, der um so mehr auf dieses angewiesen ist, als er der unbewegte Auslöser jener Geschichte war. Hier zeigt sich deutlich die Konkurrenz von christlichem Gehalt und philosophischer Problemvorgabe.

Der Sohn vermittelt dem Vater die Freiheit, "das nicht Seiende seines Wesens zum Sein zu erheben, ... weil er an dem Seienden seines Wesens das hat, womit er das seiner N a - t u r nach nicht Seiende, also auch nicht eigentlich sein Sollende ... wieder in sein An-sich und sein ursprüngliches

nicht-Sein zu überwinden vermag" (XIII 310). Nach der Seite der Welt ist der Sohn derjenige, der den Abgrund jener unvordenklichen Setzung als sich opfernde Liebe zudeckt, indem er vermittelnd sich selbst verzehrt. "Der Sohn ist nicht das unmittelbare Prinzip der Natur, sondern vielmehr die dieses unmittelbare Prinzip der Natur überwindende, versöhnende, die das außer sich Seiende und insofern Verlorene wiederbringende Potenz." (315)

Der Abbruch des Bewußtseins von der Natur stellt das Denken wieder vor ein Faktum, das es als selbst ihm entsprungenes nicht mehr einholen kann. Schelling hat zeit seines Lebens damit gerungen, ohne das Problem zu bewältigen. Denn "das Problem des Heraustretens des Bewußtseins aus der Potenz in die Aktualität ... stellt uns vor gnoseologische und ontologische Grundfragen, mit denen weder der spekulative Idealismus fertig wird, noch irgendeine andere Philosophie leicht ins Reine kommt"³⁹³. Schelling hat sich dadurch aber nicht zu der Unverbindlichkeit einer tragischen Weltanschauung im Stile Schopenhauers fortreißen lassen, sondern wiederum sich zu jenem Logos-Christus bekannt, der als Liebe das naturentfremdete Bewußtsein der Helle und Entschiedenheit geschichtlichen Existierens entgegenträgt, die ihm nur der transzendente Gott gewährt. Der Prozeß des mythologischen Bewußtseins ist nur möglich unter der "Voraussetzung ..., daß jene vermittelnde Potenz, durch welche schon in der ersten Schöpfung das alles verzehrende Sein zum Grund der Kreatur gemacht wurde, daß diese vermittelnde Potenz im Prozeß bleibe und aushalte. Denn ohne diese würde alles menschliche Bewußtsein verzehrt und als menschliches vernichtet werden." (XIV 8; vgl. XII 370). "Nach dem Midrasch Koheleth sagt Gott zu dem eben erschaffenen Menschen: Hüte dich, daß du meine Welt bewegest, sie erschütterst; denn so du sie bewegst, wird niemand (d. h. kein Mensch) sie wiederherstellen können, sondern den Heiligen selbst (unstreitig den Messias) wirst du in den Tod zie-

hen." (XIII 258) Die leidende, das mythologische Bewußtsein zur Freiheit führende zweite Potenz steht für den - nur scheinbar - abwesenden transzendenten Gott, den das Bewußtsein nur darum "hinter sich" hat, damit es ihn als wirklich ergriffenen noch vor sich habe. Von diesem Ende her zeigt sich die Notwendigkeit des mythologischen Prozesses noch einmal von einer letzten *K o n t i n g e n z* umgriffen: "Es ist keine *N o t w e n d i g k e i t* vorhanden, daß das menschliche Bewußtsein in seinem Auseinandergehen sich behaupte, sich nicht zerstöre. Dies kann nur das Werk eines freien *W i l l e n s* sein, der es nicht will verloren oder untergehen lassen, und dieser freie Wille, das menschliche Bewußtsein zu erhalten und zu retten, kann nur in demselben gesucht werden, der auf die Gefahr dieses Umsturzes hin dennoch die Welt gewollt hat." (XIV 8 f)

K. Hemmerle betont darum zu Recht, daß Schelling gerade in seiner Mythologie, wo seine Konzeption der göttlichen Personalität vom Verhältnis zur Möglichkeit (den Potenzen) her am befremdlichsten durchschlägt, dem am nächsten kommt, was er denken will. Die Potenzen der Mythologie "sind ... nicht aus sich selbst lesbar auf Gott hin, nicht von sich her seine Epiphanie, und sind doch in ihrem Selbstgeschehen ein Sich-Halten und -Bewahren des Bewußtseins i m Sein, letztlich in der Gabe, die Gott gewährt, auch wenn sie nicht a l s Gabe verstanden und offen wird. Der Prozeß des Bewußtseins, der sie ausbildet und ihnen gemäß sachgerecht seine Welt ausbildet, ist Prozeß einer 'Treue im Widerspruch'". "Sie sind sein (sc. Gottes) Mitgehen mit der Welt und so das mögliche Medium seines Anspruches und seiner Anrede an sie, die freilich das Ich des Menschen so übers Etwas hinaus ins Du ruft." 394

Jener Wille Gottes hat zwar das Bewußtsein gewollt, nicht aber die Mythologie. Sie muß an ihrem Ende ausdrücklich zu-

rückgenommen werden, indem die vermittelnde Potenz, die sich "aus lauterer Liebe zu der Welt" zum "Mitschuldigen" gemacht hatte, sich noch einmal opfert. "Auf diese Weise also wurde Christus der ewige Versöhner. Indem er selbst in die Spannung einging, wurde er natürliche kosmische Potenz - als solche wirkte er im Heidentum dem blinden, Gott und dem Menschen feindlichen Prinzip entgegen. In seinem Tod stirbt er als diese kosmische Potenz, das Göttliche des Versöhners durchbricht das Natürliche und verzehrt es gleichsam in seinem Tode. Damit ist dann auch erst die Spannung ganz aufgehoben." (XIV 81 f)

C) Z u s a m m e n f a s s u n g

- 1) Die Voraussetzung der positiven Philosophie ist der Gott der christlichen Tradition. Er erlaubt den Fortgang des Gedankens von den Potenzen zu ihrem Prius, wie auch andererseits dieser Problemansatz auf die systematische Fassung seiner Absolutheit zurückwirkt: er ist reines vollendetes In-sich-sein, das sich als solches erweist, indem es aus freiem Willen den Potenzen des Seins Ursache ihres Seins ist³⁹⁵.
- 2) Es sind christliche Gehalte, die faktisch das philosophisch gemeinte Vorrücken des Gedankens provozieren. So ist etwa der Schöpfungsgedanke, allerdings in charakteristischer Modifikation, dem Denken das Stimulans bei der Formulierung der Absolutheit Gottes. Schellings Ankündigung, der Gott der positiven Philosophie h a n d - l e , war nicht einzulösen ohne zentral Christliches: den Logos-Christus.
- 3) Die Konkurrenz des Christlichen und seiner philosophischen Einbettung prägt die positive Philosophie. Erstes verschafft sich im System die Einbruchsstellen

apriorisch nicht abzuleitender Freiheitsakte (Schöpfung, Fall, Gehorsam Christi), die dann aber die durchs Potenzenschema determinierten Abläufe auslösen. Hier meldet sich das hermeneutische Problem der angemessenen Interpretamente.

- 4) Der Logos-Christus ist als die vermittelnde Potenz der "Leidtragende" im Geschehen des Seins als Ganzen. Er gestattet einerseits, die Gottheit Gottes als absolute Freiheit zu denken, wie er andererseits die eben darin auf den Skandal des Faktischen stoßende Vernunft durch das Opfer, durch seinen "Durchgang durch das blinde Sein" (XIII 495) versöhnt.
- 5) Schellings Philosophie der Mythologie steht in der Mitte zwischen einer ästhetisch bleibenden Phänomenologie des Mythos und einem wirklichen, auf jeder Stufe Offenbarung enthaltenden theogonischen Prozeß. Die Abgeschiedenheit des als actus purissimus bestimmten Gottes, der jenseits alles Werdens seine Stätte hat, konnte einer Philosophie der Mythologie nicht eben günstig sein. Die Dialektik der Potenzen bringt es in ihrer Versöhnung am Ende nur zu einem subjektiven, bewußtseinsimmanenten Gott, über den sich die positive Philosophie gerade hinaus weiß³⁹⁶. Erst das Christliche, so scheint es uns bei Schelling, erschließt die Wahrheit der Mythologie. Durch den Logos-Christus erhält sie eine Beziehung zu dem überseienden Gott, die über diejenige hinausgeht, die in der Beziehung der Potenzen auf die sie tragende Einheit gegeben ist. Denn der Logos-Christus, das zeigt sich immer deutlicher, ist nicht bloß die philosophisch deduzierte, nicht nicht zu setzende vermittelnde Potenz, sondern zugleich diejenige, in die der Heilswille des Vaters gelegt ist. Wo immer sie dem irrenden Bewußtsein folgt, da geschieht eine Vermittlung, die die im Potenzenschema immer schon anstehende überragt: eine, die

Gott selbst gewollt hat, damit ein Bewußtsein sei, das ihn im Geist erkenne und anbete (XIV 332). Aber noch einmal rächt sich der unbewegte Beweger vom Anfang und verwahrt sich gegen jeden Schein einer Anteilnahme am Weltprozeß, den der Sohn verbreitet hatte: dieser muß zuletzt sich selbst aufheben, denn er hatte keine göttliche Sendung. Gegen den einsamen Gott, den die Krisis der Vernunftwissenschaft erfordert hatte, hat selbst der Logos-Christus letzten Endes nichts vermocht.

ANMERKUNGEN

- 1) G. Wingren, Die Methodenfrage der Theologie. Göttingen 1957.
- 2) Vgl. G. Gloege, Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem. In: KuD 1955, S.23-41. Gloege sieht in der Abweisung ontologischer Kategorien eine fundamentale Gefährdung des dogmatischen Denkens. Die Dogmatik wäre erledigt, wenn die Frage nach dem Sein von Wahrheit zugunsten des Wahrheitsgeschehens und die Frage nach der Allgemeingültigkeit der Aussagen zugunsten der reinen Subjektivität für theologisch unzulässig erklärt würde. - Natürlich muß auch die Geschichte des theologischen Personalismus im Zusammenhang der allgemeinen Denkbewegung gesehen werden. Er war aber niemals bloß eine theologische Reaktion auf die Aporien einer philosophischen Erkenntnistheorie. Seine Motive waren wesentlich andere, wie seine Herkunft von Luther und Pascal beweist. Die kantische Vernunftkritik hat allerdings eine Verschiebung vom Theologisch-Inhaltlichen zum Methodisch-Formalen bewirkt (vgl. G. Gloege, aaO.).
- 3) Das absolute Wissen "ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen. Die Wahrheit ist nicht mehr nur an sich vollkommen der Gewißheit gleich, sondern hat auch die Gestalt der Gewißheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Dasein, d. h. für den wissenden Geist in der Form des Wissens seiner selbst. Die Wahrheit ist der Inhalt, der in der Religion seiner Gewißheit noch ungleich ist. Diese Gleichheit aber ist darin, daß der Inhalt die Gestalt des Selbsts erhalten." (Phänomenologie (Meiner), S.556; vgl. 559; Enzyklopädie §§ 63 ff.571 ff) "Die Philosophie ... stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe." (Philosophie der Religion. Suhrkamp-Ausg. Bd. 17, S.341)
- 4) Hegel, Philosophie der Religion. Werke hrsg. v. G. Lasson. Bd. 12. Leipzig 1930, S.75.

- 5) Für Hegel vgl. H.W. Schütte, Tod Gottes und Fülle der Zeit. In: ZThK 1969, S.62-76.
- 6) Dabei ist noch einmal theologisch strittig, ob bei der Feststellung der Nicht-Objektivierbarkeit Gottes ontologische Prämissen die Begründung abgeben dürfen oder ob sie nur faktisch, im Vollzug der Auslegung des Christusereignisses zu behaupten sei. Vgl. O. Weber, Grundlagen der Dogmatik I, S.370-378; E. Käsemann, Zum Thema der Nicht-Objektivierbarkeit. In: Ex. Vers. u. Bes. I, S.224-236. - Wohin die Theologie gerät, wenn sie in angeblich konsequenter Durchführung der paulinischen Rechtfertigungslehre die Nichtobjektivierbarkeit zum methodischen Prinzip erhebt, zeigt exemplarisch Käsemanns Vortrag: Die Gegenwart Christi: Das Kreuz. In: Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 1967. Dokumente, S.424-437. Die Theologie vermag die Sprachlosigkeit, zu der sie sich damit verurteilt hat, nur durch ohnmächtige Polemik gegen den Selbstbehauptungswillen des natürlichen Menschen zu kompensieren. Sie muß eine naive Gottesvorstellung an die Wand malen, um in deren Destruktion einen eigenen Inhalt vorzutäuschen. Das Kreuz Christi, das unter Voraussetzung jener Gottesidee als bloße Katastrophe zu stehen käme, wird ethizistisch zum Prinzip der gläubigen Existenz überhaupt verlängert. Als b l o - ß e Wende vom gegenständlichen zu einem ungegenständlichen Gottesbegriff verstanden, gibt das Kreuz der Theologie das gute Gewissen bei dem Verfahren, aus dem ganzheitlichen Glaubensakt ein isoliertes Moment des Fürwahrhaltens herauszulösen und dieses als eine Weise menschlichen Verfügenwollens abzuwerten. Es wird zur Negation jeder möglichen "fides quae" und zu deren Aufhebung in die "fides qua", sodaß also die Frage, was denn nun materialiter zu glauben sei, nur noch die "Kreuzesfeindschaft" des Fragenden offenbaren kann. Da nun der Umschlag von der "fides quae" als einer negierten in die "fides qua" ein regelrechtes Wunder darstellt,

werden alle dogmatischen Aussagen über das Tun Gottes, die ja nun heimatlos geworden sind, im Niemandsland dieses Umschlages neu angesiedelt: daß Glaube und Nachfolge entsteht, wird als Schöpfung, als Auferstehung oder als Eschaton gefeiert. Die Theologie mißbraucht das Kreuz Christi, um aus ihrer selbstverschuldeten hermeneutischen Unmündigkeit herauszukommen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, weil sie die f a k t i s c h e Nichtobjektivierbarkeit ihres Gegenstandes zu einer p r i n z i p i e l l e n formalisiert hat.

- 7) Vgl. H.-W. Schütte, aaO. S.73.75 f.
- 8) Theologie der Hoffnung. 6. Aufl. München 1966, S.43 ff.
- 9) Unsere Unterscheidung deckt sich nicht mit derjenigen von Ethischem und Ontischem, die U. Mann in Luthers Theologie konstatiert hat (Ethisches und Ontisches in Luthers Theologie. In: KuD 1957, S.171-207). Mann folgt der lutherischen Kernthese: Es ist ein anderes, wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist (WA 23, S.151). Mit der Bezeichnung "Primat des Ontologischen" wollen wir der Tatsache Rechnung tragen, daß bei Barth das Sein Gottes, das in seiner Selbstoffenbarung als Sein-für-den-Menschen-von-Anfang an erkennbar ist, die Klammer bildet, innerhalb deren sich alle Aussagen über Sein und Wesen der von ihm verschiedenen Wirklichkeit und dann auch mögliche Differenzierungen wie etwa die des Personalen und des Objektiven bewegen.
- 10) K. Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen (= Theol. Stud. 34). 1952, S.47. Zitiert bei Moltmann, aaO. S.51.
- 11) Zum Folgenden vgl. R. Kroner, Von Kant bis Hegel I, S.35 ff. - F. Delekat weist nach, daß in Kants Lösung der transzendentalen Fragestellung die neuplatonisch-

augustinische Idee der purificatio animae nachwirkt. Kants kopernikanische Wende wird indessen erst ganz begreiflich, wenn man hinzunimmt, daß in der christlichen Tradition das Ich der intellektuellen Anschauung Gottes für die Objektivität menschlichen Erkennens eine Funktion besaß, die sich ins Anthropologische übertragen ließ. Das verbindende Mittelglied ist dabei die Imago-Lehre. Aus der Fähigkeit, das Wesen und die Ordnung der Dinge so zu erkennen, wie sie in der schöpferischen Anschauung Gottes ihren Ursprung haben, wird das Ich der transzendentalen Apperzeption. An die Stelle der Dinge an sich, die Gegenstand der intellektuellen Anschauung Gottes sind, tritt die Einheit des transzendentalen Gegenstandes überhaupt (F. Delekat, Immanuel Kant. 3. Aufl. 1969, S.38.45 f.82.99).

- 12) Kant, Kritik der reinen Vernunft. B 25.
- 13) R. Kroner, aaO. S.157.
- 14) Hegel hat dieses Verfahren in der Einleitung zur Phänomenologie karikiert und sicher auch Kant damit treffen wollen (S.63 ff). Solche Interpretation Kants ist aber nur möglich, wenn das e t h i s c h e Interesse an der Endlichkeit des erkennenden Ichs übersehen wird: d a n n tritt das spekulativ Unbefriedigende der kantischen Lösung allerdings sofort hervor. Eine andere Frage ist, ob die Schlüssigkeit der Vernunftkritik anders zu retten war als durch völlige Integration des Theoretischen ins Praktische (Fichte).
- 15) Vgl. die zusammenfassende Erläuterung der transzendentalen Methode Kr. d. r. V. B XVIII Anm.
- 16) Schelling hat dies hervorgehoben, vgl. X 75.85; XI 359; XIII 43.
- 17) Das erlaubt z. B. Schelling, seine Unterscheidung einer

negativen und einer positiven Philosophie schon in Kant einzutragen: "er schien außer der Kritik noch immer eine, nur durch dieselbe auf den rechten Standpunkt und Weg zurückgebrachte Metaphysik übrig zu lassen" (XI 369). Indem Kant die theoretische Philosophie als reinen Rationalismus konzipiert habe, sei sie zur negativen Wissenschaft geworden. Dadurch eben habe er das Positive - das er selbst freilich durch die Hintertür der praktischen wieder eingeführt habe - für eine neue, erst zu schaffende Philosophie gerettet (X 74 f; XIII 83 f).

18) Vgl. Schelling X 79 u. ö.

19) So die Kritik R. Kroners, aaO. S.160 f.190 f.

20) R. Kroner, aaO. S. 187 f.

21) Kant, Kr. d. r. V. B 30

22) Vgl. Schelling an Hegel: "Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt und, wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (tübingsche) Vernunft den Knoten ... Es ist eine Lust anzusehen, wie sie den moralischen Beweis an der Schnur zu ziehen wissen - ehe man sich's versieht, springt der deus ex machina hervor - das persönliche individuelle Wesen, das da oben im Himmel sitzt!" (Plitt I, 72 f). Man sei im Begriff, "aus den Trophäen des Kritizismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte" (I 283). Nicht, daß sie keinen objektiven Gott erkennt, ist die (den Theologen so willkommene) Schwäche der Vernunft, sondern daß sie überhaupt einen erkennen w i l l (290 f).

23) Kant hat das Rätsel der Zeit in der transzendentalen Ableitung der ersten Kritik aufgelöst, um die ethische Re-

flexion davon zu entlasten und in der Postulatenlehre mit der ihr eigenen Teleologie freie Hand zu haben (vgl. G. Sauter, Zukunft und Verheißung. 1965, S.30 f). So hat denn auch lediglich die Heideggersche Existential-ontologie die kantische Analyse fortgeführt und eine explizite Ableitung des Zeitbegriffs hervorgebracht. Dagegen gibt sich für Jaspers Existenz "in dem Bewußtsein der U n s t e r b l i c h k e i t" kund, "die nicht ein Fortleben in anderer Gestalt ist, sondern ein z e i t t i l g e n d e s G e b o r g e n - s e i n i n d e r E w i g k e i t, ihm erscheinend als Weg unablässigen Fortwirkens in der Zeit" (Der philosophische Glaube. Piper-Bücherei. 1963, S.20; die zweite Hervorhebung im Zitat von mir). Existenti a l e Zeitlichkeit und existenti e l l e s Ewigkeitsbewußtsein verhalten sich zueinander wie transzendente Spontaneität und moralische Freiheit des Ich bei Kant. - Es sei noch vermerkt, daß die transzendente Ableitung der Zeit - wie auch des Raumes - bei Kant durch die selbstverständliche Rezeption des Newtonschen Raum-Zeit-Begriffs mit großen Schwierigkeiten behaftet ist. Kant hat ihn gnoseologisch interpretiert, d. h. er hat das mathematisch-physikalische Raum-Zeit-Kontinuum Newtons ohne Veränderung seiner inhaltlichen Bestimmungen statt im sensorium Dei im Gemüt des Menschen verankert. Mit der modernen Kritik der Newtonschen Raum- und Zeitlehre ist dann aber der ursprüngliche Sinn von Kants Theorie der synthetischen Urteile a priori, die von der anschaulichen geometrischen Konstruierbarkeit ausgeht, in Frage gestellt. Zudem ist es schon Kant nicht gelungen, das Nebeneinander zu klären, wonach Raum und Zeit im menschlichen Gemüt ihre Quelle haben, zugleich aber eine mathematisch-physikalisch bestimmbare Struktur aufweisen, also Formen nicht bloß des Anschauens, sondern auch des Angeschauten sind (F. Delekat, aaO. S.46-48.63 f). - Umgekehrt führt von der existentialontologischen Fundie-

rung des Zeitbegriffs bei Heidegger zwar noch ein Weg zur vulgären Verlaufszeit, nicht mehr jedoch zum Zeitbegriff der modernen Physik.

- 24) Vgl. R. Bultmann in Kerygma und Mythos I, 4. Aufl. 1960, S.126; ders. in K. Jaspers - R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung. 1954, S.60; ders., Glauben und Verstehen I. 3. Aufl. 1958, S.312.
- 25) Vgl. K. Jaspers, in K. Jaspers - R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, S.41.83-85; ders., Der philosophische Glaube, S.70 ff. Dazu R. Bultmann, Glauben und Verstehen III. 1960, S.205 ff.
- 26) K. Barth, Kirchliche Dogmatik III, 2. 2. Aufl. 1959, S. 133-143.
- 27) M. Heidegger, Sein und Zeit. 8. Aufl. 1957, S.12.
- 28) Ders., Vom Wesen des Grundes. 4. Aufl. 1955, S.43 f.
- 29) aa0. S.54.
- 30) Sein und Zeit, S.50 Anm. 1.
- 31) aa0. S.16.45 ff.
- 32) Vgl. W. Müller-Lauter, Konsequenzen des Historismus in der Philosophie der Gegenwart. In: ZThK 1962, S.226-255.
- 33) Sein und Zeit, S.383; vgl. 382-387.
- 34) aa0. S.192
- 35) W. Müller-Lauter hat aa0. gezeigt, wie Heidegger in "Sein und Zeit" zugleich den Knoten des Historismus noch einmal geschürzt, ihn aber nicht zu lösen, sondern doch nur wieder durchzuhauen vermocht hat. Heideggers Denken nach der "Kehre" sucht den historischen Relativismus in der Konstruktion einer Seinsgeschichte zu überwinden, erkauft

diesen Ansatz aber mit der Preisgabe des Geschehenscharakters von Geschichte.

- 36) Die existentielle Analyse, die den Fragen einer Biologie, Psychologie, Theodizee und Theologie des Todes vorgeordnet bleibt (Sein und Zeit, S.248), hat den Tod auf den Begriff der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren Möglichkeit des Daseins gebracht (aa0. S.258 f) und dem Dasein völlig eingemeindet. Aber: "Der Existentialsinn von 'Möglichkeit' führt sich angesichts des Todes ad absurdum und läßt sich nicht mit seiner Hilfe zurückgewinnen." (G. Sauter, aa0. S.39, unter Verweis auf W. Müller-Lauter, Möglichkeit und Wirklichkeit bei M. Heidegger. 1960)
- 37) Vgl. auch G. Sauter, aa0. S.38 Anm. 58.
- 38) Abgedruckt in Glauben und Verstehen I, 3. Aufl. 1958, S.26-37.
- 39) Kritik der Urteilskraft B 477.
- 40) aa0. B 464.
- 41) Glauben und Verstehen I, S.2.25.28.33.
- 42) aa0. S.18.
- 43) aa0. S.29.
- 44) aa0. S.19.
- 45) Glauben und Verstehen III, S.206 f.
- 46) aa0. S.30.29.
- 47) Glauben und Verstehen I, S.36. Die theologische Abwertung des Theoretisch-Objektiven hat natürlich in Kant einen Vorgänger: Es "leuchtet klar ein, daß sie (sc. die Theologie) nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unse-

rer Naturkenntnis und überhaupt irgendeiner Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjektiver Absicht nötig sei (Kr. d. Urteilkraft B 478).

- 48) In: K. Jaspers - R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, S.13. - Es ist interessant zu sehen, daß man von anderer Seite auch P. Tillich den Vorwurf gemacht hat, daß sein Verhältnis zur Philosophie in seiner Wurzel ein distanziert-unphilosophisches sei: "It was evident that by philosophy he meant the history of philosophy, or even better the recounting of this history; for he conceives the history of philosophy as a perpetual conflict between opposite tendencies, such as essentialism and existentialism, monism and pluralism, with the predominance passing back and forth from one to the other in a series of dramatic crises ... That is to say, what interests him in the ideas and philosophies of the past, is not their essential, fundamental truths, so much as accidental traits of resemblance among them and the historical role they have played in the drama of man's pursuit of wisdom ... He is not so much a 'philosopher', that is, a lover of wisdom, as a lover of philosophies, or better, a man with a taste for philosophies." (Edward D. O'Connor, in: Paul Tillich in Catholic Thought. Dubuque/Iowa 1964, S.39 f) Sind die bei Bultmann und Tillich kritisierten Einstellungen zur Philosophie auch grundverschieden, so bleibt doch auffallend, daß beide Male die Philosophie in Systemen, die ihre Fragen korrelativ aufnehmen möchten, sich selbst nicht ernst genommen fühlen kann.

- 49) Kerygma und Mythos I, S.37.

- 50) aaO. S.126.224 f unter Abgrenzung gegen Schleiermacher.

- 51) aaO. S.31 ff.

- 52) Glauben und Verstehen I, S. 33.
- 53) Hegel, Phänomenologie, S.63 ff. Vgl. Enzyklopädie § 10:
"Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso unge-
reimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikers, schwim-
men zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage."
- 54) Kirchliche Dogmatik IV,3. 1. Hälfte. 1959, S.82 f. Über
die Bedeutung dieser These in der Auseinandersetzung mit
Feuerbach s. J. Glasse, Barth zu Feuerbach. In: Ev. Theol.
1968, S.459-485.
- 55) Zum Folgenden vgl. H. U. v. Balthasar, Karl Barth. 2. Aufl.
1962.
- 56) KD I,1. 7. Aufl. 1955, S.41. Vgl. damit wieder Hegels Ab-
lehnung sogenannter philosophischer Prolegomena: "Eine
v o r l ä u f i g e Explikation würde ... eine unphilo-
sophische sein sollen und könnte nicht mehr sein als ein
Gewebe von Voraussetzungen, Versicherungen und Räsonne-
ments, - d. i. von zufälligen Behauptungen, denen mit dem-
selben Rechte die entgegengesetzten gegenüber versichert
werden könnten." (Enzykl. § 10) Hegel löst das Problem des
Anfangs der Philosophie so, daß er mit Sätzen beginnt, in
denen das Absolute unter einer bestimmten Kategorie ge-
dacht wird, die sich aber, indem die Kategorie auf sich
selbst angewendet wird, aufheben und so die nachfolgenden
aus sich heraussetzen, die also zugleich falsch und wahr
sind, weil nur das Ganze dieser Bewegung die Wahrheit und
das Absolute ist. In diesem Sinn ist Barths System niemals
dialektisch. Der Vergleich mit Hegel ist dennoch ange-
bracht, weil der Einsatz beim Absoluten, wie verschieden
es auch gefaßt sein möge, beide Male zu einer negativen
Stellungnahme zum erkenntnistheoretischen Problem nötigt
und das Denken in den Zirkel zwingt.
- 57) KD IV,1. 2. Aufl. 1960, S.317 f.

- 58) aaO. S.322.
- 59) KD I,1. 7. Aufl. 1955, S.424-426.
- 60) KD III,2. 2. Aufl. 1959, S.161.
- 61) KD III,3. 2. Aufl. 1961, S.280.
- 62) KD III,2, S.84.
- 63) KD III,1. 3. Aufl. 1957, S.400.
- 64) KD II,1. 4. Aufl. 1958, S.258 f.
- 65) Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik. 1927, S.437.
- 66) KD II,1, S.572.
- 67) Er wird aaO. S.463 ausdrücklich aufgenommen.
- 68) Barth umschreibt die Enhypostasie der menschlichen Natur Jesu Christi folgendermaßen: "Die Gnade seines Ursprungs bedeutet und bewirkt also keine Veränderung seines menschlichen Wesens als solchen. Es erfährt von diesem seinem Ursprung her keine Veränderung, keinen Zuwachs, keine Verwandlung ... Die Gnade seines Ursprungs bedeutet und bewirkt gerade nur - dies freilich in höchster Notwendigkeit und Wirksamkeit - die **E r h e b u n g** seines menschlichen Wesens." Sie "bedeutet die prinzipielle Erhebung seiner menschlichen **F r e i h e i t** zu deren **W a h r h e i t**, d. h. in den **G e h o r s a m**, in dessen Ausübung sie - keine übermenschliche, sondern gerade die **r e c h t e m e n s c h l i c h e** Freiheit wird" (KD IV,2. 1955, S.100 f).
- 69) Vgl. etwa KD II,1, S.579: "Die Menschwerdung ... offenbart ..., indem Gott in ihr mit der Kreatur Einer wird, daß Gott und die Kreatur als solche zwei und verschieden sind, daß also auch die Kreatur Gott gegenüber ihre eige-

ne Wirklichkeit hat."

- 70) Wie Barth diese Aufgabe löst, könnte nur in detaillierter Analyse der einzelnen dogmatischen Loci aufgezeigt werden. Hier genüge der Hinweis auf einige Stellen, an denen z. B. das Verhältnis von Schöpfung und Bund unter den genannten drei Aspekten entfaltet wird: (1) KD III,1, S.261; (2) II,1, S.569 f; (3) II,1, S.579.
- 71) Vgl. KD II,1, S.91.
- 72) Zur Erläuterung vgl. etwa KD III,3, S.49, wo Barth den Begriff der kreatürlichen Vollkommenheit entfaltet. Danach liegt die Vollkommenheit der Kreatur in ihrer Brauchbarkeit für die Ausübung der Herrschaft Christi - eine Brauchbarkeit, die indessen unnütz und verborgen bliebe, wenn diese Herrschaft nicht tatsächlich stattfände, wenn es also nicht Gottes Wohlgefallen wäre, sie wirklich zu gebrauchen. Eine "Seinsordnung" kann darauf nicht begründet werden, weil eben das, worin diese Vollkommenheit bzw. Brauchbarkeit besteht, nur von Gott allein gewußt wird. Das bedeutet für die Theologie natürlich keinen Verzicht auf Wesensaussagen. Nur reicht für ihre Erkenntnis das Wesen und die Vollkommenheit des Kreatürlichen und dann auch deren Erkennbarkeit bloß soweit, als Gott sie faktisch gebraucht.
- 73) Im Anselmbuch ist dieser Sachverhalt auf eine präzise Formel gebracht, die auch die Begründung des Analogiegedankens enthält. "Was seine (sc. Gottes) Existenz mit der aller anderen Wesen gemeinsam hat, das ist ... nur die gegenständliche Wirklichkeit als solche. Nun ist aber die gegenständliche Wirklichkeit aller Wesen außer ihm eine solche, die auch als nicht-vorhanden gedacht werden kann, ja in bestimmtem Sinn als nicht-vorhanden gedacht werden muß. Insofern nämlich, als das Dasein aller Wesen außer ihm durch sein Dasein bedingt, ein aus seinem Dasein ge-

liehenes Dasein ist." Sodaß "Alles, was außer ihm da ist, nur gleichsam in der Klammer seines Daseins da ist und also auch nur in der Klammer des Denkens seines Daseins (seines nicht negierbaren Daseins!) als daseiend denkbar ist." Oder unter dem Aspekt des vere esse: "Es gibt daseiende Wesen. Auch Gott ist ein daseiendes Wesen. Aber nur der Schöpfer ist das unauflöslich nicht wegdenkbar daseiende Wesen, in dessen Klammer es dann ein wahres und eigentliches Dasein auch anderer Wesen gibt ... Sie haben nur in (grundsätzlicher, nicht bloß gradueller!) Unvollkommenheit, was Gott in (grundsätzlicher, nicht bloß gradueller!) Vollkommenheit hat: Dasein, gegenständliche Wirklichkeit." (Fides quaerens intellectum. 2. Aufl. 1958, S.147-149). Vgl. dazu H. U. v. Balthasar, Karl Barth, S. 178 f.

- 74) Das gilt auch für die philosophische Begrifflichkeit, deren sich das theologische Reden von Gott unvermeidlich bedienen muß, und hat darum auch hermeneutische Konsequenzen. Vgl. etwa die Ausführungen zum Logosbegriff des Johannesprologs: er ist Platzhalter, vorläufige Bezeichnung des Ortes, auf dem nachher etwas Anderes sichtbar werden soll (KD II,2. 4. Aufl. 1959, S.103 f).
- 75) Vgl. O. Weber, Grundlagen der Dogmatik I, S.626 f.
- 76) H. U. v. Balthasar, aaO. S. 283.
- 77) KD II,1, S.3. Diese Formel soll jeder möglichen natürlichen Theologie zuvorkommen. Man kann aber fragen, wieweit sich in der Umkehrung des Verhältnisses von Potenz und Akt, durch die der Akt zum ontischen und noetischen Prius wird, wieweit sich also in Barths (ontologischem) Anti-Aristotelismus und (erkenntnistheoretischem) Anti-Kritizismus ein formales Vorverständnis und insofern nun doch ein Stück natürlicher Theologie verbirgt.
- 78) Und zwar deshalb, weil der antimetaphysische Affekt, wie

z. B. im Fall Ritschls, selbst wieder auf einer metaphysischen Einstellung (bei Ritschl ein fraglos übernommener Kantianismus) beruht, die nicht mehr hinterfragt wird.

- 79) Diese Ruhelosigkeit setzt sich bis in die Gotteslehre hinein fort, in der die sorgfältig durchgeführte Polarität der Aussagereihen (Gottes Sein als der Liebende - Gottes Sein in der Freiheit) die Erinnerung daran wachhält, daß alle Aussagen auf dem unergründbaren Grund der göttlichen Selbstprädikation aufrufen.
- 80) Darin zeigt sich wieder die Differenz zu Hegel. Dieser erklärt in der Philosophie der Geschichte: "Freiheit kann nur da sein, wo die Individualität als positiv im göttlichen Wesen gewußt wird. Der Zusammenhang ist weiter dieser, daß das weltliche Sein als ein zeitliches, in einzelnen Interessen sich bewegendes, hiermit ein relatives und unberechtigtes ist, daß es Berechtigung erhält, nur insofern die allgemeine Seele desselben, das Prinzip absolut berechtigt ist, und dies wird es nur so, daß es als Bestimmtheit und Dasein des Wesens Gottes gewußt wird." (Suhrkamp-Ausg. Bd. 12, S.70) Es gibt bei Hegel keine echte Affirmation, sondern nur eine solche, die das Affirmierte als selbständige Wirklichkeit zugleich wieder aufhebt. In seinem Begriff der Affirmation verschlingen sich Schöpfung und Inkarnation in einer Weise, der christliche Theologie widersprechen muß. Diese Verschlingung bewirkt, daß es in Hegels System kein reales, selbständiges Endliches geben kann, das Endliche vielmehr bloß momentan auftaucht, um das Unendliche zu provozieren und sich selbst zu vernichten. Bei Barth dagegen sind Schöpfung und Inkarnation echte Affirmationen, durch die eine von Gott verschiedene endliche Realität gesetzt und ausdrücklich gutgeheißen wird.
- 81) G. Sauter spricht von "fiktiver Offenheit", die ganz im Banne des "weltimmanenten, apophantischen Logos" verbleibt

und "nur den Schein von Zukunft als den reproduzierten Nachglanz von Gewesensein beanspruchen kann" (Zukunft und Verheißung, S.193 f.156.262). "Daß die neue Hermeneutik ins Einverständnis mit der Gefährdung der Dialektik Hegels gelangt ist", hat G. Hummel zum Leitmotiv seiner Kritik an ihr gemacht: "Auf diese Weise kommt es notwendig zu einer reflexiven Zurücknahme der 'sarks' in den 'logos', des Jesus in den Christus und so auch der Leiblichkeit des Wortes in das Wortgeschehen, der sozialen Dimension des Seins in die Personalität, der Weltnatur oder Weltgestalt in die Weltgeschichte, des Handelns in das Verstehen als Sprachverstehen, des Seins ins Denken." (Typoskript seiner Antrittsvorlesung in Saarbrücken. 1970) Über die Tilgung der Zukunft zugunsten einer teleologischen Prolongation des ethischen Widerspruchs in Kants Eschatologie s. o. Anm. 23.

- 82) KD II,2, S.152 f. Ähnlich hat Schelling Geschichte als den Vorgang verstehen wollen, in dem sich die Simultaneität der göttlichen Potenzen in eine Sukzession umsetzt.
- 83) Das wirkt auch auf die Ethik zurück. Sie wird zum apriorischen Unternehmen, bei dem die ethischen Entscheidungen im Voraus, vor der Begegnung mit der zu gestaltenden Wirklichkeit, getroffen werden, so also, als wäre die Wirklichkeit bereits, wozu sie gestaltet werden soll: Gleichnis des Reiches Gottes. Die Ethik wird zur Demonstration der Dogmatik.
- 84) Hegel, Phänomenologie, S.48.
- 85) Vgl. U. Mann, Theologische Religionsphilosophie im Grundriß. 1961, S.76 f.
- 86) Vgl. die Kritik bei U. Mann, Das Christentum als absolute Religion. 1970, S.201; ders., Theogonische Tage. 1970, S.568 f.

- 87) Zum Folgenden vgl. H. Schelsky, Schellings Philosophie des Willens und der Existenz. In: Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins. 1937, S.89 ff. Ähnlich W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. 1955, S.55.
- 88) Schelsky, aaO. S.90. Vgl. auch A. Gehlen, Idealismus und Existentialphilosophie. In: Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften. 1965, S.9-27.
- 89) W. Schulz, aaO. - Es ist aber fraglich, ob das Moment des Willens, das Schelsky herausstellt, zugunsten einer Betonung der Zwangsläufigkeit der Erfahrung des Denkens unterschlagen werden kann. Das Ergebnis ist eine Konstruktion, bei der ungeklärt bleibt, wie das **G e d a c h t - s e i n** des Gegenstandes plötzlich als seine **A u f - h e b u n g** verstanden werden kann. Begreiflich wird das nur, wenn man auf den Ethizismus Fichtes zurückgeht. Als bloße Erfahrung genommen, die sich dem Denken unterwegs einstellt, bliebe es eine Banalität, die schon Descartes im Zusammenhang des ontologischen Gottesbeweises zu widerlegen hatte. Vgl. D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis. 2. Aufl. 1967, S.7 f.
- 90) W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik. 1967.
- 91) aaO. S.40.55 - Die Theologie wird an Schulz die Frage zu richten haben, ob die monomanisch um sich selbst kreisende Subjektivität dem Bekenntnis ihrer Endlichkeit treu zu bleiben vermag. Sie hat auf jeden Fall Hegel auf ihrer Seite, wenn sie in dem sich selbst denkenden Denken nur ein unfreies Denken zu erkennen vermag. Man muß auch an Kierkegaard erinnern, der gegen die absolute Reflexion geltend macht, daß in ihr das Denken, statt dienend etwas zu denken, selbstisch sich selbst denken will (Unwissenschaftl. Nachschrift. Hrsg. v. H. Diem und W. Rest. Köln 1959, S.500; zitiert bei W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. 1965, S.16). Die Erfahrung der Unmöglich-

keit dieses Wollens muß zur Etablierung eines Gottes der Metaphysik herhalten. Theologisch liegt hier die reflexionsphilosophische Variante des homo incurvatus in seipsum vor. Mit Hegel ist wieder zu fragen, wie weit das an sich selbst festhaltende Endliche sich nicht der Wesenlosigkeit überliefert. Die Theologie könnte daneben das Modell eines Denkens stellen, das einen wirklichen Gegenstand besitzt, dem gegenüber es niemals vor die Alternative von "Überwältigung durch den Gegenstand" oder "Vernichtung des Gegenstandes in der Reflexion" geraten kann (s. o. S.27 f). Es wird auch zu prüfen sein, ob Schellings "Durchbruch ins freie offene Feld objektiver Wissenschaft" (IX 366) in diesem Rahmen adäquat zur Kenntnis genommen werden kann.

- 92) M. Heidegger, Was ist Metaphysik? 8. Aufl. 1960, S.38.
- 93) ders., Holzwege. 1950, S.104.
- 94) s. o. S. 41 f.
- 95) "Im Gegenzug zu dieser theologisch gedachten Endlichkeit sucht Heidegger die Endlichkeit als Wesen des Daseins aus diesem selbst zu begründen. Das heißt nicht mehr und nicht weniger als 'Sein und Zeit' ist ein 'gott-loses' Buch. Indem das Dasein sich aus sich selbst versteht, hat es schon der Theologie abgesagt." (aa0. S.44)
- 96) Schulz entfernt sich damit vom Ausgangspunkt des Idealismus. Als dessen Grundeinsicht hat A. Gehlen formuliert: "Das Verhältnis des Geistes zur Wirklichkeit ist nicht zu reflektieren, sondern herzustellen und darzustellen, und diese Darstellung eben ist das Wesen der Handlung." Erst die Handlung - und zwar die Handlung unter einer "Idee von der Welt, wie sie gerade nicht ist, sondern sein sollte" - setzt ein Verhältnis meines Denkens zur Realität. Insofern ist der Glaube des Denkens an die

Denkbarkeit der Welt nur eine Konsequenz aus dem Glauben der handelnden Existenz an die Realisierbarkeit der Idee, "welcher Glaube als absolute Gewißheit eben das Geheimnis des Lebens unter der Idee ist" (Wirklichkeitsbegriff des Idealismus. In: Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften, S.44.52). Bei Schulz dagegen wird die Aufhebung, die das Handeln bedeutet, direkt dem Denken qua Denken vindiziert. So entsteht ein "a b s t r a k t e r Idealismus", der bloß eine Teilwahrheit erfaßt - "indem ich die Dinge denke, denke ich mich" - und den "Satz des Bewußtseins" aufstellt, "daß alles Gegebene mir gegeben sein muß, und diesen Satz des Bewußtseins findet man mit Recht ebenso ungenügend wie unwiderlegbar, weil er eben doch eben ein Moment der Wahrheit ist" (aaO. S.50).

- 97) aaO. S.28 (Hervorhebung im letzten Satz ausgelassen); Die Vollendung des deutschen Idealismus, S.55.
- 98) Zum Folgenden vgl. auch die von profunder Hegelkenntnis getragene Kritik an Schulz bei T. Koch, Differenz und Versöhnung. 1967, S.35 Anm. 27.
- 99) Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S.92.
- 100) T. Koch, aaO. S.31.
- 101) Phänomenologie, S.48.
- 102) Philosophie der Religion (Suhrkamp-Ausg. Bd. 17), S.339.
- 103) Phänomenologie S.19.30; die Interpretation bei Schulz, aaO. S.91 f.
- 104) aaO. S.19; vgl. auch 45 f.
- 105) Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik. In: Martin Heidegger zum siebenzigsten Geburtstag. 1959, S.79.
- 106) Enzykl. § 204.

- 107) So das Referat der Kritik Scheellings bei Schulz, Die Vollendung des Idealismus, S.64.109.
- 108) aa0. S.105 f.
- 109) Enzykl. § 247 Zusatz; §248.
- 110) Zum Folgenden vgl. K.-H. Volkmann-Schluck, Die Entäußerung der Idee zur Natur. In: Hegel-Studien, Beih. 4. 1964, S.37-44.
- 111) Logik II (Suhrkamp-Ausg. Bd. 6), S.573; Enzykl. § 244.
- 112) Enzykl. § 215.
- 113) Um diese Problematik von "Differenz und Versöhnung" kreist die Arbeit von T. Koch.
- 114) Logik II, aa0.
- 115) Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S.30.
- 116) Die Vollendung des Idealismus, S.5; Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S.85.
- 117) Enzykl. § 247 Zusatz. Hegels "Geist" kann also nicht als der Zusammenhang des Denkens interpretiert werden, in dem Gott und Mensch ihre seiende Substantialität verlieren und allein verstehbar werden (so Schulz aa0. S.84.92 f). Gott ist "Geist": das besagt für Hegel, daß er aus seinem Anderen nur in sich selbst einkehrt und sich als das erfaßt, was er immer schon ist. Vgl. T. Koch, aa0. S.166 Anm. 176.
- 118) Hegels Aufhebung der christlichen Religion. In: Hegel-Studien, Beih. 1. 1964, S.193-236 (das Zitat S.231 f). Löwiths Kritik entzündet sich deshalb nicht nur an der idealistischen Ontologie des Bewußt-Seins, sondern an dem "christlichen Vorurteil", "daß nur der von Gott und sich selber wissende Mensch Gottes Ebenbild ist, und Gott

weder Welt noch Natur, sondern diese sein Werk (natura ars Dei)" (aaO. S.232 f).

- 119) W. Schulz, aaO. S.27. - Es ist fraglich, ob Descartes so betont für dieses Schema beansprucht werden kann. Bei ihm findet eben kein "Voraussetzen" (aaO. 28) des Unendlichen durch das Endliche statt, sondern an der v o r g e f u n d e n e n Idee des Unendlichen begreift sich das Endliche allerst als solches. Dieses "Vorfinden" kann natürlich als Voraussetzen ausgelegt werden, wenn man psychologische Kategorien heranbringt. Aber solche sind für Schulz ja gerade darum ausgeschlossen, weil sich die Dialektik der Grenze im b e w u ß t e n Sich-erfassen der Subjektivität und nicht sozusagen hinter ihrem Rücken ereignet. Dann bleibt allerdings die Frage, ob Descartes in das Schema überhaupt hineinpaßt.
- 120) W. Weischedel, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus; ders., Von der Fragwürdigkeit einer Philosophischen Theologie. Beides In: Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Hrsg. v. J. Salaquarda. 1971, S.24-48.160-199.
- 121) aaO. S.40.
- 122) aaO. S.44.
- 123) aaO. S.195.
- 124) W. Müller-Lauter, Zarathustras Schatten hat lange Beine. In: Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, S.88-112.
- 125) aaO. 198.
- 126) aaO. S.40.
- 127) aaO. S.46; vgl. 188.
- 128) H.-G. Geyer, Theologie des Nihilismus. In: Philosophische

Theologie im Schatten des Nihilismus, S.66-87 (das Zitat S.84 f). Auch Müller-Lauter sieht in der Annahme eines Vonwoher der Fraglichkeit eine "Absolutsetzung": "eine sublime zwar, aber doch eine Setzung, die in die Fraglichkeit selber zurückgenommen werden müßte" (aaO. S.110).

129) aaO. S.86.

130) H.-G. Geyer, aaO. S.79.86.

131) aaO. S.18ß.

132) aaO. S.87. Diese geglückte Formulierung enthält zugleich den einzigen stichhaltigen Einwand, der gegen das Denken Gottes, mit dem Hegel sich der "bloßen" "A n - d a c h t" des Glaubens so überlegen weiß, erhoben werden kann.

133) W. Schulz, Studia Philosophica 1954, S.245.

134) D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis, S.263 ff.

135) Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S.112. - Es fällt auf, daß Schulz, was Descartes betrifft, zur Stützung seiner These immer nur den Gottesbeweis der 3. Meditation heranzieht, das ontologische Argument der fünften jedoch übergeht. "Descartes stellt dieses ... deswegen so lange zurück, bis er durch den Beweis des nicht täuschenden Gottes die Gewißheit aufgezeigt hat, daß man überhaupt solchen begrifflichen Beweisen trauen d a r f" (aaO. S.62). Es besteht jedoch kein Zweifel, daß Descartes den ontologischen Gottesbeweis als selbständigen Beweis angesehen hat, der auf die Erörterung der 3. Meditation nicht angewiesen ist, sondern den Verdacht gegen die Objektivität seiner Prämisse selbst aufzuheben vermag (s. D. Henrich, aaO. S. 18-22). Auf das Problem der Selbstbegrenzung der endlichen Subjektivität kann man den Begründer der Ontotheologie nur festlegen, wenn man von vornherein jedes Denken über Gott

in den Begründungswillen der Subjektivität zurücknimmt. Zu diesem letztlich **t h e o l o g i s c h e n** Einspruch ist jedoch **p h i l o s o p h i s c h**, zumal angesichts der Ontotheologie, nur zu gelangen, wenn man nicht-philosophische (psychologische oder Feuerbachsche) Kategorien einschleust.

- 136) Das Folgende im Anschluß an die glänzende Untersuchung von D. Henrich.
- 137) D. Henrich, aaO., S.6-10.
- 138) Eine systematische Übersicht über die in der Geschichte der Ontotheologie und ihrer Kritik aufgetretenen Argumente gibt D. Henrich, aaO. S.73 ff.131 ff. - Zum Folgenden s. aaO. S.137-188.
- 139) Kr. d. r. V. B 599-611.
- 140) aaO. B 626-628.
- 141) aaO. B 644.
- 142) D. Henrich, aaO. S.177.
- 143) Kr. d. r. V. B 638.640 f.653.
- 144) D. Henrich, aaO. S.176.
- 145) Kant, In: Vorlesungen Kants über Metaphysik ed. Heinze, S.706 (zitiert bei D. Henrich, aaO. S.170).
- 146) Vgl. Kr. d. r. V. B 620 f.
- 147) So bezeichnet ihn Kant des öfteren, z. B. Kritik der Urteilstkraft, B 418.424 Anm. u. 8.
- 148) aaO. B 457.465 ff.
- 149) Die Darstellung von E. Hirsch in seiner Geschichte der neueren evangelischen Theologie IV bildet eine Ausnahme.

Sein Urteil fällt jedoch nur deshalb anders aus, weil er nicht der inneren Logik des kantischen Gedankengangs nachspürt, sondern auf den durch Kant vertretenen weltanschaulichen Typus abhebt. Der Respekt vor der "ungeheuren Geistigkeit" dieses "religiös sich vertiefenden sittlichen Idealismus, der die wahre Heimat des deutschen Geistes ist" (aaO. 3. Aufl. 1964, S.317 f) läßt ihn über die Widersprüchlichkeit der kantischen Argumentation hinwegsehen - zu Recht natürlich, sofern ein negatives Urteil über deren Stringenz jenen Respekt nicht zu schmälern braucht.

- 150) Kritik der praktischen Vernunft, A 193 ff. - Zum Übergang von der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zur "Kritik der praktischen Vernunft" vgl. F. Delekat, Immanuel Kant, S.293-297; zum Begriff des "höchsten Gutes" und seiner Geschichte aaO. S.302-304.
- 151) aaO. A 203 (Hervorhebung ausgelassen).
- 152) aaO. A 226; Kr. d. U. B 413 f.418.470.
- 153) Kr. d. U. B 425
- 154) aaO. B 426 ff.
- 155) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 10 f.
- 156) Kr. d. U. B 482.
- 157) aaO. B 428 f.
- 158) Vgl. R. Kroner, Von Kant bis Hegel I, S.207. - F. Delekat erinnert daran, daß Kant schon die dritte Antinomie der reinen Vernunft im Sinne der alten theistischen Metaphysik zu lösen versucht hat: Die moralische Freiheit des Menschen hat ihren letzten Grund darin, daß Gott ihn kraft seiner eigenen schöpferischen Freiheit als

sein Ebenbild erschaffen hat. "Blickt man von hier auf die 'Kritik der reinen Vernunft' zurück, so ist im Denken Kants die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen offensichtlich das Verschiebegleis gewesen, auf dem sich der Sinngehalt aller grundlegenden Begriffe der philosophia speculativa und practica zwischen Theologie und Anthropologie hin- und herbewegt." (aaO. S.310; zur dritten Antinomie der Kr. d. r. V. s. S.196-202) Delekat betont auch zu Recht, daß die Postulatenlehre nur schlüssig ist, wenn man mit Leibniz annimmt, daß unsere Welt nicht von einem böswilligen Demiurgen erschaffen, sondern die beste aller möglichen Welten ist, also bereits einen bestimmten Gottesglauben voraussetzt (aaO. S.311).

159) Es war wohl nur Respekt gegen Kant, wenn der junge Schelling seine Kritik an einem Dogmatismus, der aus dem Primat der praktischen Vernunft Nutzen zog, so vehement nur gegen die Tübinger Theologen vortrug (s. o. Anm. 22). - Vgl. auch R. Kroner, aaO. S.212.

160) aaO. B 400-410.

161) aaO. B 414 f.439.404: Bei näherer Prüfung zeigt sich, "daß eigentlich eine Idee von einem höchsten Wesen, die auf ganz verschiedenem Vernunftgebrauch (dem praktischen) beruht, in uns a priori zum Grunde liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie, von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur, bis zum Begriffe einer Gottheit zu erweitern".

162) aaO. B 421; vgl. 411 f.398 f.

163) aaO. B 419 f. - Die Fragestellung ist damit gegenüber der "Dialektik der reinen praktischen Vernunft" verändert. Dort sollten Tugend und Glückseligkeitsbedürfnis des handelnden Subjekts miteinander versöhnt werden. Das Ergebnis war die Postulatenlehre. Die Kr. d. U. hat den mora-

lischen Beweis vom Dasein Gottes bereits im Rücken, wenn er auch noch einmal vorgetragen wird. Sie kreist in der "Methodenlehre" um die Frage, ob unter Voraussetzung der Existenz Gottes eine Weltordnung gedacht werden dürfe, in der die Natur als Ganzes auf den moralischen Endzweck angelegt ist. Die Unsterblichkeitslehre kann deshalb unberücksichtigt bleiben. Denn nicht der Widerspruch, in dem das moralische Subjekt sich vorfindet, sondern der des Theoretischen und Praktischen überhaupt wartet auf seine Versöhnung.

164) aaO. B 429 ff.

165) aaO. B 441 f. 477. 482.

166) aaO. B 460 f.

167) aaO. B 477.

168) aaO. B 410; vgl. 472.

169) Vgl. R. Kroner, aaO. S. 196.

170) Kritik der prakt. Vernunft A 146 ff.

171) Zum Folgenden vgl. O. Pöggeler, Hegel und die griechische Tragödie. In: Hegel-Studien, Beih. 1, S. 285-305; W.-D. Marsch, Die Gegenwart Christi in der Gesellschaft. 1965, S. 56-129.

172) "Die Art, wie der positive Gläubige ... mit seinem Gott oder besser gesprochen: mit seinem Schicksal und Leben durch Gott (seine Gottesvorstellung) vereinigt ist, ... ist sozusagen nur eine Objektivierung, eine äußere Vorstellung (ein Sichgegenüberstellen) der noch nicht wirklichen, aber doch sein sollenden ... Versöhnung." (Th. Haering, Hegel I. 1929, S. 392)

173) Der Geist des Christentums und sein Schicksal. In: Theol. Jugendschriften. Hrsg. v. H. Nohl. 1907, S. 276 ff.

- 174) Fragment in Theol. Jugendschriften, S.379.
- 175) Systemfragment von 1800, aaO. S.347. Vgl. Geist des Christentums aaO. S.313: "Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet, wenn es auch nicht das Bewußtsein hat, daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre."
- 176) Die erste Formulierung im Systemfragment, S.348; die zweite in der Differenzschrift (Suhrkamp-Ausg. Bd. 2), S.96.
- 177) Vgl. K. Löwith, Hegels Aufhebung der christl. Religion. In: Hegel-Studien, Beih. 1, S.209.
- 178) In dem Abschnitt "Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität", S.423-472. Die Kantkritik R. Kroners, aaO. S.205 ff faßt die wesentlichen Momente der Hegelschen zusammen.
- 179) Phänomenologie, S.470.
- 180) aaO. S.472.
- 181) Enzykl. § 552.
- 182) aaO. § 235; vgl. Vorl. üb. die Beweise vom Dasein Gottes (Suhrkamp-Ausg. Bd. 17), S.516. - Darum wird in der Enzyklopädie zwischen die Moralität und die Religion noch die "Sittlichkeit" eingeschaltet: der Volksgeist ist eben die frei sich wissende Substanz, "in welcher das absolute Sollen ebenso sehr Sein ist" (§ 514). Kants Gottesbeweis aus der praktischen Vernunft k ö n n t e im Recht sein, wenn er von diesem konkreten Geist ausginge, so wie Hegel von ihm zum absoluten Geist, der seine konkrete Allgemeinheit erfaßt, weiterschreitet. - Übrigens enthält auch in der Phänomenologie der Abschnitt über die Religion, der sich an den über die Moralität an-

schließt, zunächst noch manches, was eigentlich schon der Abschnitt über den objektiven Geist als Abschluß ("absolute Sittlichkeit in einem Volk") hätte enthalten müssen: die Religion wird weithin als **V o l k s r e l i g i o n** behandelt. Vgl. Th. Haering, Hegel II. 1938, S.511.

- 183) Vorl. üb. die Beweise vom Dasein Gottes (Suhrkamp-Ausg. Bd. 17), S.475 f.
- 184) aaO.
- 185) Enzykl. (Meiner) S.4.
- 186) Vgl. Enzykl. § 48; Vorl. üb. die Beweise vom Dasein Gottes, S.435. - Hegel hat Kant wegen seiner "Herabsetzung der Vernunft" immer wieder mit Jacobi zusammengestellt, nicht ganz zu Unrecht. Vgl. aaO. S.427.433 f.443.
- 187) Enzykl. § 78; vgl. schon Phänomenologie, S.67.
- 188) Vgl. die Kritik R. Kroners, aaO. S.295 ff.
- 189) Enzykl. § 386. Diese Einstellung, die schon die Phänomenologie als Furcht vor der Wahrheit verspottet hatte (S.63 ff), wird hier als Vorform des Bösen charakterisiert. - Zu der Ungereimtheit, "daß man erst erkennen will, nach Erkenntnis des Vermögens der Erkenntnis, womit schon ein gegenwärtiges Erkennen ausgesagt wird", vgl. Enzykl. § 10; Vorl. üb. die Beweise vom Dasein Gottes, S.355; ferner eine Stelle in einer Nachschrift des Logikkollegs von 1823 (zit. bei D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis, S.210 Anm. 1). Zum Ganzen vgl. T. Koch, Differenz und Versöhnung, S.22 ff.
- 190) Vorl. üb. die Beweise vom Dasein Gottes, S.355 f; vgl. 379.
- 191) aaO. S.347.
- 192) aaO. S.380.412.

- 193) aaO. S.480 (vgl. 385). 468 (vgl. 443).
- 194) aaO. S.419.
- 195) aaO. S.446 f.
- 196) aaO. S.529.
- 197) T. Koch, aaO. S.173.
- 198) aaO. S.494 ff.
- 199) Zum Folgenden vgl. D. Henrich, aaO. S.189-219.
- 200) aaO. S.531.
- 201) aaO. S.430.
- 202) aaO. S.448 ff.481 ff.
- 203) aaO. S.497.
- 204) D. Henrich, aaO. S.206.
- 205) Enzykl. § 153; Vorl. üb. die Beweise vom Dasein Gottes, S.496.498.
- 206) Enzykl. § 159.
- 207) Heidelberger Enzyklopädie § 112; vgl. D. Henrich, aaO. S.214.
- 208) Vorl. üb. die Beweise vom Dasein Gottes, S.531 f; vgl. Enzykl. § 193.
- 209) aaO. § 51; vgl. § 159.
- 210) Vorl. üb. die Beweise vom Dasein Gottes, S.525.
- 211) T. Koch, aaO. S.154. In dem ontologischen Vorrang, den die Vermittlung vor der Unmittelbarkeit besitzt, gründet Hegels These vom Primat des Denkens vor dem Sein,

des Subjekts vor der Substanz (aaO. S.149). Darum ist auch das Sein Moment am Begriff, nicht umgekehrt. - Zum Folgenden s. T. Koch, aaO. S.154 f.

- 212) Vgl. Phänomenologie, S.49 ff. Enzykl. §§ 31.85.169 f.
- 213) Vgl. auch das Urteil P. Tillichs in Zeitschr. f. phil. Forschung 1955, S.199: Schelling kann nicht bloß als Glied zwischen Kant und Hegel verstanden werden, da sich von vornherein bei ihm Motive melden, die zur existenzialen Wende der Spätphilosophie führen. "Das Kausale der fremden Einflüsse ist dem Dialektischen der inneren Notwendigkeit in Schellings Gedankengang untergeordnet."
- 214) "Die Reduktion der sieben Perioden auf zwei ist Voraussetzung jedes inneren Verständnisses von Schellings Werden." (P. Tillich, Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung. Ges. W. I, S.15) In Befolgung dieses Grundsatzes ist nicht bloß Tillich, sondern die ganze Schellingforschung zu einem überraschend einheitlichen Bild seines Denkens gelangt.
- 215) Vgl. auch W. Schulz, Studia Philosophica 1954, S.253.
- 216) P. Tillich, aaO. S.97 Anm. 39.
- 217) W. Schulz, aaO. S.245; ders., Die Vollendung des Idealismus, S.113.
- 218) aaO. S.143. Zum Ganzen vgl. weiter 55 f.64 f.66; ders., Studia Philosophica, S.244-247.250.253.
- 219) Vgl. L. Zahn, Rezension von H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter. In: Kantstudien Bd. 48, S.570-574; W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte, S.10-14.
- 220) Vgl. etwa H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, S.197 Anm. 16.

- 221) Rezension von W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. In: Kantstudien Bd. 48, S.94-101; ders., Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie, aa0. S.303 f.
- 222) Schulz übersieht darum auch die Möglichkeit, daß beim späten Schelling eine Wiederannäherung an Kant vorliegen könnte, der immerhin Gott und das moralisch handelnde Subjekt aufeinander bezogen hatte. Zu dieser Annäherung an Kant, die dann freilich die Philosophie der Mythologie und Offenbarung gefährdet, s. H. Barth, Die negative und die positive Philosophie. In: Studia Philosophica 1954, S.225-238 (vor allem S.234).
- 223) Schelling, Philosophie der Weltalter, S.192 Anm. 9; 308.
- 224) aa0. S.351.356.
- 225) H. Fuhrmans, Kantstudien Bd. 48, S.318. vgl. 303 ff; ders., Schellings letzte Philosophie, S.63 f.
- 226) Vgl. K. Jaspers, Schelling, S.294.297.
- 227) aa0. - Vgl. auch W. Kasper, aa0. S.49: "Das auf die Bedingungen der Möglichkeit seiner Erkenntnis reflektierende Ich setzt das Absolute voraus, erkennt sich aber darin als vorausgesetzt, erkennt, daß es sich schon immer innerhalb der absoluten Identität bewegt und daß es das Absolute nur durch das Absolute erkennen kann. Schellings Idealismus ist hier dem absoluten Idealismus Hegels näher, als man gewöhnlich annimmt." Schellings Ansatz bei der Identität von Denken und Sein unterscheidet sich bereits von Fichte, der zumindest damals diese Identität immer erst in der praktischen Philosophie anstrebt, damit aber nur zu einer "Tangentialidentität" gelangt (aa0. S.48).
- 228) Vgl. R. Kroner, Von Kant bis Hegel I, S.392 ff.544 ff.
- 229) Vgl. auch W. Schulz, Fichte-Schelling. Briefwechsel (Ein-

leitung), S.29.

- 230) K. Jaspers, aaO. S.78 unter Hinweis auf V 225: "Darstellung in intellektueller Anschauung ist philosophische Konstruktion."
- 231) In dem Widerspruch, der durch die "Briefe über Dogmatismus und Kritizismus" hindurchgeht und etwa an Stellen wie I 318.331 (Seligkeit der intellektuellen Anschauung - Fichtesches Streben als Abwehr des Dogmatismus) eklatant wird, findet J. Habermas den Keim zu Späterem: "Der zwanzigjährige Schelling antizipiert mitten in einem Gedankenzug, der seinem Lehrer Fichte so nahe steht wie kein anderer, den Geist Spinozas, aus dem die Identitätsphilosophie entstehen wird. In diesen Briefen stehen die beiden unversöhnlichen Auslegungen der Vernunft als Tat-handlung und als unwandelbares Ewiges dicht nebeneinander ... Offenbar bereitet diese Diskrepanz das Feld für den Einbruch der Oetingerschen Tradition: die Vernunft ist - Leben." (Das Absolute und die Geschichte, S.126)
- 232) Gott kommt kein Dasein zu, wenn Dasein das bedingte, eingeschränkte Gesetzsein eines Objekts bezeichnet (I 209); als **a b s o l u t e s** Objekt aber kann er nicht gedacht werden, soll das Ich sich nicht als absolutes Subjekt aufheben..
- 233) H. Zeltner, Schelling, S.234.
- 234) H. Zeltner, aaO. S.236. Zeltner weist auf den Faden hin, der von hier aus zu der These des späten Schelling läuft, daß das Bewußtsein kraft seines Innestehens in Gott notwendig Gott setzend ist.
- 235) Die kantischen Postulate der praktischen Vernunft haben also ihre Rolle ausgespielt. Es gibt nur ein Postulat der Philosophie: "sich ursprünglich - nicht im Denken, nicht im Wollen, sondern ursprünglich - im ersten Ent-

stehen - anzuschauen". Damit ist nur die synthetische Einheit des Selbstbewußtseins formuliert, kraft deren "das Ich ursprünglich die Konstruktion von sich selbst ist". Gott und Unsterblichkeit sind keine Postulate in diesem Sinn einer ursprünglichen Konstruktion. Sie sind in der Philosophie "unendliche Aufgaben" (I 448-452).

- 236) Vgl. auch die spätere Formulierung im "System des transszendentalen Idealismus" III 603 (zit. u. S.121 f).
- 237) P. Tillich, aaO. S.39.
- 238) Wenn jedes Naturprodukt ein Hemmungsprodukt ist, zu dem eine unbegrenzte und eine begrenzende Tätigkeit zusammenwirken, stellt sich die Frage so: Warum tritt die absolute Tätigkeit in zwei entgegengesetzte Richtungen auseinander? Wenn Schelling antwortete, daß Duplizität sein müsse, damit in der Natur etwas unterschieden werden könne (III 288), dann erklärt dies noch gar nichts. Denn warum soll etwas in der Natur unterschieden werden, d. h. zur Existenz kommen? Die Irrationalität der einzelnen Existenz ist das Problem, das die Identitätsphilosophie nicht loswerden sollte. Vgl. P. Tillich, aaO. S.43 Anm. 8; 50 f.
- 239) Zum Folgenden R. Kroner, Von Kant bis Hegel I, S.586 f. 592-612; W. Schulz, Fichte-Schelling. Briefwechsel (Einführung), S.34 ff.
- 240) R. Kroner, aaO. S.594.
- 241) Vgl. auch Schellings Brief an Fichte vom 19. 11. 1800, bei W. Schulz, S.107 ff.
- 242) P. Tillich, aaO. S.48.
- 243) Von Kant bis Hegel II, S.258. "'Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich' (V 289), - das aber war sie auch dem Schöpfer der Naturphilosophie"

(aaO. Anm. 1). Die gleiche Differenz wiederholt sich dann in Schellings Konstruktion des Christentums, die dem Heidentum - ebenso wie der Natur vor dem Geist - den metaphysischen Vorrang zuspricht. Vgl. R. Kroner, aaO. S. 226 ff.

244) Noch in den "Weltaltern" heißt es: "Notwendig zwar bedarf die Natur eines äußeren Beistandes, inwiefern sie nur als selbst organisches Glied eines höheren Ganzen ihre Wunder hervorbringt; aber diese Hilfe abrechnet, die nur dazu dient, sie in Freiheit zu setzen, nimmt sie alles aus sich selbst, und kann rein und vollkommen bloß aus sich selbst erklärt werden." (VIII 276 f)

245) Vgl. dazu R. Kroner, aaO. S. 100 ff.

246) Willkürfreiheit kann also weder dem bloß objektiven und im Handeln wie im Anschauen ganz mechanisch sich verhaltenden Ich noch dem absoluten Wollen, das seiner Natur nach nur das Selbstbestimmen an sich zum Objekt hat, zugeschrieben werden, sondern nur der Tätigkeit, die das erste zum Ausdruck des zweiten macht. - Hier wird also das Verhältnis der Willkür zum ursprünglichen Akt des freien Selbstbestimmens schon an das Verhältnis von Erscheinung und An-sich herangerückt, so wenn es heißt: "das Phänomen der Willkür ... ist ... eine immer wiederkehrende Offenbarung des absoluten Willens in uns" (III 578). Darin liegt schon der Ansatz zu der späteren Umkehrung in der Freiheitsschrift, die nur das An-sich des intelligiblen Wesens transzendental frei sein läßt, den empirischen Willen aber, weil Erscheinung dieses Ansich, in höherem Sinne als notwendig begreift. Vgl. J. Habermas, Das Absolute und die Geschichte, S. 236 ff.

247) W. Schulz, Die Vollendung des Idealismus, S. 132.

248) Vgl. R. Kroner, aaO. S. 56 f. 104-111. - Th. Haering rech-

net es Hegel als Verdienst an, daß er mit seiner Einordnung der Kunst die "Vermischung" richtiggestellt habe, die sich Schelling zuschulden kommen ließ, als er der Kunst die Lösung des philosophischen Problems aufbürdete (Hegel I, S.640).

- 249) H. Zeltner, Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem. In: Beiträge zur Philosophie 20. 1931, S. 86. "Schelling war, im Gewande eines spekulativ-konstruierenden Systematikers, ein viel weniger konstruktiv-logisch als vielmehr hermeneutisch-intuitiv die Welt begreifender Philosoph." (S.71 f; vgl. 88)
- 250) Schellings Brief an Fichte vom 19. 11. 1800, aaO. S.108 f.
- 251) Vgl. H.-G. Geyer, Art. Kunst und christlicher Glaube. In: RGG 5. Aufl., Bd. IV, Sp. 161-165; H.-E. Bahr, Theologische Untersuchung der Kunst. Pöiesis. 1965. Bahr hebt auf den Widerspruch ab, daß der Mensch, solange Gott selbst nicht als Letzter in Sicht kommt, im ästhetischen Gebilde sich auch existentiell selbst behaupten muß, und will die Funktion der Kunst theologisch durch die Einsicht in ihren "Antwortcharakter" begründen (vgl. S.8.208).
- 252) J. Habermas, aaO. S.158 f.
- 253) Wie schon in der Schrift vom Ich, sieht Schelling also noch immer keine Möglichkeit, wie das Absolute jemals aus sich heraustreten könne (s. o. S. 106).
- 254) H. Plessner, Das Identitätssystem. In: Studia Philosophica 1954, S.72.
- 255) Von Kant bis Hegel II, S.31 f.
- 256) J. Habermas, aaO. S.186 f, unter Hinweis auf Stellen wie IV 131.381.394; V 390. Daneben wäre noch IV 246 ff zu nennen.

- 257) Schelling entwickelt hier erste Ansätze zu einer Philosophie der Mythologie, bezeichnenderweise noch im Anschluß an die Kunst. "Was für die Philosophie Ideen sind, sind für die Kunst Götter und umgekehrt." (V 391) Das Problem der Mythologie wird sich später noch einmal anders stellen, wenn einmal von der Kunst gesagt werden muß, daß sie für die Glücklichen, nicht für die Unglücklichen und Zerrissenen bestimmt sei (IX 476), und der Zwangscharakter des mythenbildenden Bewußtseins begriffen ist.
- 258) G. Dekker, Schellings letzte Wandlung. 1927, S.31.
- 259) Vgl. dazu A. Gehlen, Descartes im Urteil Schellings. In: Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften, S.299-303.
- 260) Das erinnert an Hegels anfängliche Deutung der modernen Subjektivität, der Abrahamsgestalt des der Welt entfremdeten Glaubens. Mit Hegel berührt sich Schelling auch in der Wertschätzung der verlorenen Heiterkeit des Hellenischen, das sich eins wußte mit dem Ganzen, wenn er auch zu diesem Zeitpunkt dem Christentum eine positivere Seite abzugewinnen weiß, freilich gerade um den Preis seiner Hellenisierung. Vgl. dazu R. Kroner, aaO. S.219 ff.
- 261) Es liegt auf der Hand, daß Schellings Polemik mit solchen Verdächtigungen ins Unsachliche abgeleitet und dem Ernst der kantischen Moralität nicht gerecht wird. Nach allem, was die Geschichte seither gebracht hat, dürfte schwer zu bestreiten sein, daß die Barbarei an romantischer Naturschwärmerei oder Hegelscher Weltgeistdialektik einen schwächeren Widerstand findet als am kantischen Gewissen. Historisch gefährlich wird der Ethizismus erst, wenn er, wie beim frühen Heidegger, zu einem leeren eschatologischen Dezisionismus entschränkt wird. Damit werden Schellings Beobachtungen nicht entwertet. Es gilt nur zu sehen, daß das Bonhoefferproblem einer gottlosen Welt und eines

weltlosen Gottes die moralisierende Behandlung nicht ver-
trägt, die Schellings Verdächtigung nahelegen möchte. Zu-
grunde liegt ihm die Frage nach der t h e o r e t i -
s c h e n Relevanz der Gotteserkenntnis für das Weiter-
kennen und das Weltgestalten. Sie in dieser Form begrif-
fen zu haben, bleibt Schellings Verdienst, auch wenn es
ihm als Rückfall in die vorkantische "Weltphilosophie"
(R. Kroner) angekreidet wird. Daß die Theologie oder auch
nur die theologische Ethik mit jener Frage fertig gewor-
den sei, wird man nicht behaupten können.

- 262) Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer
Entwicklung, aaO. S.73.
- 263) Eben darum zeigt die Gestalt C h r i s t i ein doppel-
tes Gesicht. Er ist "der letzte Gott", "der Gipfel und das
Ende der alten Götterwelt". Weil er nur erscheint, um in
seiner Person das Endliche zu vernichten und dem Unendli-
chen zu opfern, das Endliche bei ihm also nur eine "über-
nommene Last, nicht Natur ist, wie den griechischen Göt-
tern", darum ist Christus kein Gott, "keine bleibende,
ewige Gestalt, sondern nur eine von Ewigkeit zwar beschlos-
sene, in der Zeit aber vergängliche Erscheinung". Denn wo
das Unendliche sich mit dem Endlichen nicht verbindet,
sondern das Endliche in sich aufhebt, da ist keine M y -
t h o l o g i e möglich, da kann es keine Götter geben,
in denen sich das Unendliche als solches im Endlichen
darstellt. Das Christentum kennt daher keine echten Sym-
bole, sondern die Einheit des Endlichen und des Unendli-
chen stellt sich in ihm als "Handlung", als "Geschichte"
dar, in der jene Einheit vorübergehend Ereignis wird: das
Endliche ist nicht Symbol, sondern Allegorie des Unendli-
chen. - Im Christentum selbst wiederholt sich noch einmal
der Gegensatz von Heidentum und Christentum in dem Gegen-
satz des mehr aufs Mythologische gehenden Katholizismus
und der "Prosa" des Protestantismus (V 429 ff.118). -
A. Allwohn hat nachgewiesen, daß Schelling in diesen Di-

stinktionen nicht zu letzter Klarheit vorgedrungen ist und sich zwischen d r e i verschiedenen Betrachtungsweisen hin- und herbewegt: 1) Vom Standpunkt der g r i e c h i s c h e n Mythologie aus ist Christus weder eine symbolische noch eine mythologische Gestalt. 2) Vom Standpunkt der c h r i s t l i c h e n Mythologie (die aber diesen Namen nicht verdient, da sie keine echten Symbole, sondern nur gelegentliche Offenbarungen des Unendlichen in ihren "Legenden" kennt) ist auch Christus eine mythologische Gestalt, da er innerhalb der Offenbarungs- und Wundergeschichte seinen Platz hat. 3) In der n e u e n Mythologie der Zukunft sollen die christlichen Ideen zu Symbolen werden können, also auch Christus, der hier als Idee ("Sohn Gottes" in der Trinität) vom geschichtlichen Christus unterschieden wird. Daran wird die Naturphilosophie einen entscheidenden Anteil haben (449). Diese Ankündigung kann man in der "Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" erfüllt finden, in welcher der Sohn Gottes erst als demiurgische Potenz, sodann als Potenz des Heidentums am Werk ist, ehe er im historischen Christus erscheint. Zu den drei Betrachtungsweisen s. A. Allwohn, Der Mythos bei Schelling. In: Kant-Studien. Erg. H. 61, S.40-43.

- 264) Vgl. Bonhoeffers Brief vom 21. 6. 1944: "Ich lese z. Zt. das ganz ausgezeichnete Buch des Altphilologen W. F. Otto (Königsberg) über 'Die Götter Griechenlands', über diese 'Glaubenswelt, die dem Reichtum und der Tiefe des Daseins, nicht seinen Sorgen und Sehnsüchten entstiegen ist', wie es am Schluß heißt ... Für meine gegenwärtigen theologischen Überlegungen ist mir dieses Buch sehr wertvoll." Über diese Überlegungen sprach Bonhoeffer im Brief vom 30. 4.: "Das Reden von den menschlichen Grenzen ist mir überhaupt fragwürdig geworden ..., es scheint mir immer, wir wollten dadurch nur ängstlich Raum aussparen für Gott; - ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der

Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen." (Widerstand und Ergebung. 13. Aufl. München 1966, S.222.181 f). - Über Bonhoeffers Nähe und Distanz zum Griechentum s. U. Hedinger, Christus und die Götter Griechenlands. In: Ev. Theol. 1970, S.97-110.

- 265) S. H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, S. 160. - Natürlich wirkt nicht bloß das an der Natur gewonnene Versöhnungserlebnis nach, sondern auch die naturphilosophische Einsicht in die Duplizität des einen Absoluten. "Unter der Einwirkung Böhmes und Oetingers machte Schelling der 'trägen Einfachheit', die Hegel dem System zum Vorwurf machte, ein Ende, und zwar ein solches Ende, das doch in gewissen Beziehungen zu seinem naturphilosophischen Ausgangspunkt stand." "Darin (sc. in der Dualität der Kräfte) schon und nicht nur in der Anerkennung der sittlichen Kategorien von Gut und Böse lagen für Schelling die Motive, die zur dualistischen Auflockerung seines Identitätssystems führen mußten ... Unter der direkten Einwirkung Böhmes und Oetingers auf Schelling ... mußte die 'Wechseldurchdringung des Idealismus und Realismus', bereits die ausgesprochene Absicht seiner ersten naturphilosophischen Schriften, eine neue Gestalt gewinnen." (K. Leese, Krisis und Wende des christlichen Geistes, S.84.88; zitiert bei Fuhrmans, aaO. S.228 Anm. 1)
- 266) Diesen Einflüssen ist R. Schneider nachgegangen in seinem Buch: Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen. Würzburg 1938.
- 267) Vgl. E. Benz, Schelling. Werden und Wirken seines Denkens, S.100. Wie Bengel der Geschichtsspekulation Hegels und mit Einschränkungen auch der Schellings vorgearbeitet hat, so hat Oetingers Theologie des Lebens auf Schellings Naturphilosophie einen gewissen Einfluß ausgeübt. Vgl. R.

Schneider, aaO. S.46 f; E. Benz, aaO. S.48 f; ders., Schellings theologische Geistesahnen, S.271; J. Habermas, aaO. S.128 f: "Geist als Prinzip des Lebens heißt 'Seele' und nicht 'praktische Vernunft', 'Tathandlung', und auch nicht 'unwandelbare, ewige, absolute Identität'" (unter Hinweis auf II 51.46). Vgl. auch oben Anm. 231.

268) H. Fuhrmans, aaO. S.276 Anm. 38.

269) Zitat aus Oetingers Metaphysik bei W. A. Schulze, Zeitschrift f. phil. Forschung. 1957, S.591 Anm. 111.

270) Lehrtafel der Prinzessin Antonia. In: Sämtl. Schr. 1858, 2. Abt. 1. Bd., S.196; zitiert bei F. O. Kile, Beih. IX zur Zeitschr. f. Rel. u. Geistesgesch., S.78 f.

271) Darüber darf auch der temperamentvolle Ausbruch in der Schrift gegen Fichte nicht hinwegtäuschen, in der er sich jener "Ungelehrten und Einfältigen" annimmt, die "der Schwärmerei bezichtigt" wurden, weil sie die vom subjektiven Idealismus gezogene Grenze überschritten und ihren Sinn "auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge" gerichtet hatten. "Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben ... Habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studiert, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerter Nachlässigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen." (VII 119 f) Später wird Schelling der Theosophie Böhmies vorwerfen, daß sie dem Menschen ein Vermögen der unmittelbaren Intuition zuschreibe, und die Grenze zwischen ihr und der Philosophie so bestimmen, daß letztere nur durch Reflexion und Dialektik zur Erkenntnis gelangen könne (X 184-192; auch schon VIII 203 ff, wo allerdings als das Ziel noch die Einfalt des Erzählens gepriesen wird). Und wenn Schelling Hegels Erklärung der Natur als "theosophisch" abtut, dann ist deutlich, welche Qualifikation der Be-

griff inzwischen bei ihm gewonnen hat (X 153). Die Spätphilosophie weiß sich durch ihren freien Schöpfergott der Theosophie überlegen, deren Gott sich bloß "bewegt", aber nicht frei handelt (XIII 123.125.281). Nimmt man freilich Naturphilosophie und Weltalterspekulation nicht zur Kenntnis (so W. Schulz), dann verliert die Spätphilosophie ihren Anfang und stellt sich in problematischer Verkürzung dar.

- 272) Er wählt als Ausgangspunkt die Formulierung J a c o b i s , daß "das einzige mögliche System der Vernunft ... Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus" sei (aaO.). Zunächst wendet er sich nur gegen die zweite Gleichsetzung. Erst später wird er, veranlaßt durch eine Streitschrift Jacobis, zu einem vernichtenden Schlag gegen die "Glaubensphilosophie" ausholen. Die Härte seiner Polemik erklärt sich nur zum Teil aus persönlichem Gekränkeltsein. In Jacobi erhob noch einmal die kantisch geprägte ethische Weltanschauung, wenngleich sehr vergrößert und ohne Verständnis für das transzendentalphilosophische Problem, ihr Haupt gegen die angebliche Hybris der idealistischen Spekulation. Jacobi will - mit Kant - Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als die wesentlichen Gegenstände der Philosophie festhalten (Werke. Nachdruck Darmstadt 1968. IV/1, S.XX). Und er sieht im Idealismus den Beweis erbracht, daß diese Gegenstände aus dem Gebiet der theoretischen Vernunft und d. h. aus dem des Wissens überhaupt herausfallen müssen. "Beide wollen wir also", schreibt er an Fichte, "... daß die Wissenschaft des Wissens ... vollkommen werde: nur mit dem Unterschiede: daß Sie es wollen, damit sich der Grund aller Wahrheit als in der Wissenschaft des Wissens liegend zeige; ich, damit offenbar werde, dieser Grund, das Wahre selbst, sei notwendig außer ihr vorhanden" (III 17). Denn die Philosophie der reinen Vernunft verwandelt alles außer ihr in Nichts (20). Gott beweisen wollen, hieße ihn als objektiven aufheben und, da das Bewiesene unterhalb des Beweisgrundes stehen muß,

zum Geschöpf des eigenen Gedankens machen: "ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott" mehr (7.21.368). Der Idealismus, ja alle Philosophie, ist daher notwendig "N i h i l i s m u s", ein Begriff, den Jacobi als erster in die philosophische Sprache einführt (44). Daß er sich mit diesem nicht unkantischen Resultat (was die theoretische Vernunft betrifft) auch gegen Kant selbst wendet, der "zwiespältig blieb und zweideutig, und voll Doppelsinn bis ans Ende seiner Tage", weil er "als Lehrer der Philosophie" ein Wissen aus Beweisen wollte, "als Mensch" aber den unmittelbaren Offenbarungen der Vernunft (im Jacobischen Sinn) unbedingt vertraute (365.369 f), - das entbehrt insofern der Konsequenz, als er, Jacobi, selbst sich nicht viel anders charakterisieren konnte: "durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüte ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen (F. H. Jacobi's auserlesener Briefwechsel. Hrsg. v. F. Roth. Bd. II. Leipzig 1927, S.478). Hatte Jacobi zunächst erklärt, die reine immanente Philosophie, das System, sei "auf die Fichtische Weise allein möglich" (III 19), so sollte ihm später S p i n o z a zum Schicksal werden. Denn wenn Gott im Beweisgang etwa des kosmologischen Arguments zum Bedingten wird (368; IV/2 154), dann bleibt nur noch die spinozistische Lösung, die aber A t h e i s m u s ist. "Es gibt keine andere Philosophie als die Philosophie des Spinoza" (IV/1 55), und Jacobi wird nicht müde zu wiederholen, daß "man ganz folgerecht verfahre, wenn man bei dem Ziele dieser Wissenschaft, daß kein Gott sei, anlange", daß "Spinozismus Atheismus sei" (XXXVI f.216). Zwischen Theismus und Spinozismus oder, wie Jacobi ungenau sagt, dem System der Endursachen und dem System der bloß wirkenden Ursachen kann es kein Mittelsystem geben (IV/2 80. 92). Es bleibt nur die Wahl: "das Nichts oder einen Gott" (III 49). Aus dem Prinzip des "gigni de nihilo nihil, in nihilum nihil potest reverti", das Spinozas Philosophie

von jeder anderen unterscheide (IV/1 125 f), folgt ferner, daß es in diesem System keine Freiheit geben kann: Spinozismus, wie überhaupt jede demonstrativ verfahren-
de Philosophie, ist "Fatalismus" (220 f.223). Ohne ein göttliches Du gibt es kein menschliches Ich und keine Sittlichkeit (III 48 f; IV/1 211). Dazu verhilft freilich nur der "Salto mortale" (74) des nichtwissenden Glaubens, des unmittelbaren Wissens: "wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben" (210). - Zu dem Streit zwischen Jacobi und Schelling, dessen Urteil über seinen Gegner wie dasjenige Hegels später zu größerer Sachlichkeit vorstößt, vgl. W. Weischedel, Jacobi und Schelling (Abdruck der Einleitung zu den beiden Schriften) Darmstadt 1969. Im übrigen ist nicht zu leugnen, daß Jacobis theologische Position zwischen der praktischen Philosophie Kants und der Spekulation des Idealismus dann von Schleiermacher in überzeugenderer Weise vertreten wurde (vgl. W. Wieland, Art. Jacobi. In: RGG 3. Aufl., Bd. III, Sp. 508 f). - Schellings kritische Würdigung des Spinoza am Anfang der Freiheitsschrift hat Jacobis Äußerungen im Auge, will aber auf anderes hinaus: er möchte den Begriff eines legitimen Pantheismus sicherstellen, den Spinoza gerade nicht erreicht habe. Wenn er Fatalist ist - und das gibt Schelling zu -, dann jedenfalls nicht, weil er Pantheist ist, "denn ... der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich". (VII 349).

273) H. Zeltner, Schelling, S.93 f.243.

274) Dies für die Periode der "Weltalter" herausgearbeitet zu haben, scheint uns das Hauptverdienst von H. Fuhrmans (vgl. aaO. S.265 ff.427 ff). Hingegen werden sich die letzten Bemühungen Schellings um das System der "reintionalen Philosophie" wieder ganz der Theologie des Aristoteles zuwenden, weil nach dem Scheitern der anthropomorphistischen Analogie in den Weltalterentwürfen sein

methodisches Bewußtsein neu geschärft worden war.

- 275) In solchen Formulierungen ist der Einfluß Böhmcs und Oetingers deutlich zu greifen. Belege bei R. Schneider, aaO. passim; H. Fuhrmans, aaO. S.228 Anm. 1; 234.331 Anm. 12.
- 276) Unter Schellings "schwäbischen Geistesahnen" war der "Streit der Kräfte" schon immer eines der metaphysischen Prinzipien gewesen. In Oetingers Wörterbuch heißt es: "Nun gehören zum Leben verschiedene in einer gewissen *C o n t r a r i e t é* des *A c t i v i* und *P a s - s i v i*, oder in einer gewissen Gegeneinander-Wirkung auf einen ordentlichen Zweck zusammen verbundenen Kräften." Sie werden auch "Systole" und "Diastole" genannt (zitiert bei R. Schneider, aaO. S.103). R. Schneider bringt auch Stellen aus G. Plouquet, die dem "principium luctae" konstitutive Bedeutung zuerkennen: "Principium luctae ... ubique dominatur in mundo ... Principium hoc in constituendo mundo necessarium esse patet ex positione oppositi. Si enim nulla esset rerum et virium contrarietas; neque phaenomena, quae conspiciamus, materialia oriri possent vires, dum de adversitate numquam cogitarent." (aaO. S. 109) - Übrigens zeigt das oben angeführte Zitat, daß für Schelling die Begriffe "Offenbarung", "Manifestation" und "Verwirklichung" (Aktualisierung) konvertibel sind (vgl. etwa VII 376.424.483; VIII 170.173.221.227.239 f.298, vor allem 305). Man braucht nur an Hegel zu denken, für den es zum Wesen Gottes gehört, sich zu offenbaren, um das gemeinsam Idealistische solches Denkens zu erkennen: Gott ist erst darin ganz wirklich, daß er offenbar und a l s Gott erkannt wird (vgl. auch W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte, S.194). Auch das ist schwäbisches Erbe: Oetinger hatte Gott als "ens manifestativum sui" definiert (R. Schneider, aaO. S.136). R. Schneider macht darauf aufmerksam, daß der Begriff der "manifestatio" der

rationalistischen Metaphysik fremd war und bei Oetinger den älteren Offenbarungsbegriff (revelare = ἀποκαλύπτειν bzw. φανεροῦν) in Richtung auf eine "aktivistische Vorstellung Gottes und der Wahrheit" verdrängt. "Wahrheit ist also nicht das unverborgene Sein, sondern die schöpferisch gestaltete, greifbare Wirklichkeit ... Oetinger verwendet nun auch sonst mit Vorliebe dieses plastische Wort 'manifestieren'. Er beruft sich dabei gern auf Plouquet, der mit diesem Wort 'die ganze Metaphysik reformierte'." (aaO. S.138)

- 277) Daneben muß Schelling seinen Begriff des Grundes auch gegen die Verwechslung mit dem des Grund s a t z e s sicherstellen, die Jacobi unterlaufen ist. Er hatte eingewendet, daß der Grund, aus dem Gottes Dasein demonstriert werde, notwendig über dem Begründeten stehe und aus dem Unbedingten ein (logisch) Bedingtes mache. Mit diesem letztlich aus Kant geschöpften Einwand hatte sich auch Hegel auseinanderzusetzen. Er fand die Lösung darin, daß die spekulative Logik a m Endlichen selbst den Übergang zum Unendlichen aufzeigt und den endlichen Ausgangspunkt in die Selbstbewegung des absoluten Inhalts integriert (s. o. S. 83 ff). Schelling wirft Jacobi eine "Verwechslung von Priorität und Superiorität" vor (VIII 61). Es gibt freilich kein Höheres, aus dem Gott abzuleiten wäre, aber es liegt in Gott selbst ein Grund, aus dem er sich entwickelt und der in dem Maße, als er der bewußte Gott wird, zu-grunde geht, zur bloßen Grundlage wird. - In der Spätphilosophie wird das Problem noch einmal angefaßt. In der "positiven Philosophie" soll das ontische Prius (Gott) auch wirklich l o g i s c h e s Prius sein. Dieses Prius kann also nicht a posteriori, d. h. wieder von einem logischen terminus a quo aus, sondern nur "per posterius", durch seine ontische Folge (die existierende Welt als Folge seines Wollens) gewußt werden (XIII 126-130).

- 278) Vgl. J. Habermas, Das Absolute und die Geschichte, S.225 ff.

Schelling sieht auch darum keine Möglichkeit der Verständigung mit Jacobi, weil dieser noch nie "eine andere wissenschaftliche oder systematische Philosophie erkannte, als die auf dem Wege der **D e m o n s t r a t i o n** zustandekommt" (VIII 40). Das idealistische Hochgefühl gibt der anthropomorphistischen Methode ihr gutes Gewissen.

279) Weitere Formulierungen des Analogieprinzips: "Verlangen wir einen Gott, den wir als ein lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden ist." (VII 432). "Gewiß ist, daß, wer die Geschichte des eignen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einen kurzen Inbegriff gefaßt hätte." (VIII 207)

280) aaO. vor allem S.230 f.280.292.315.371 ff.380 ff. - Er weist auch darauf hin, daß sich in den "Weltaltern" das Dilemma der Freiheitsschrift weiterschleppt: daß einerseits die aus dem Abfall resultierende Geschichtlichkeit eine uneigentliche Seinsweise, andererseits aber wieder diejenige sein soll, die für die Seinsweise Gottes und deren Erkenntnis per analogiam prototypisch sein soll (aaO. S.271.273).

281) J. Habermas, aaO. S.388.

282) Vgl. H. Fuhrmans, aaO. S.329 ff.

283) J. Habermas, aaO. S.375.

284) Vgl. H. Fuhrmans, aaO. S.254 f.

285) H. Zeltner weist auf das für diesen Begriff konstitutive Ideal der "inneren Ethik" (E. Howald) hin, in dem sich die Tendenz zur "Selbstbildung, Selbstdisziplinierung, Selbsterziehung" bekundet (aaO. S.96), - ein Ideal der

ganzen nachkantischen Klassik, wie man hinzufügen darf, die damit die abstrakte Autonomie des moralischen Subjekts gewissermaßen versinnlicht.

- 286) Vgl. W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte, S.174 ff. 283.
- 287) H. Fuhrmans hat in die terminologische Verwirrung, die hier bei Schelling herrscht, Klarheit zu bringen versucht und das "Reale" als bloßes Prinzip (-A) von dem Realen als einer Schicht unterschieden, in der zugleich "Ideales" (+A), aber unter Dominanz von -A enthalten ist. Umgekehrtes gilt dann für die Schicht des Idealen. Erst in den "Weltaltern" von 1814 unterscheidet Schelling klar die Prinzipien von den Schichten, um die Prinzipien (Potenzen) als das Ursprüngliche zu fassen. Dabei bleibt es dann bis in die Spätphilosophie (aaO. S.277-281).
- 288) Die Lehre von der creatio ex nihilo ist von der Kabbala ebenso kritisch behandelt worden wie von Böhme und Oetinger. Böhme erklärt: "Das Nichts ist er selber" (De signatura rerum VI 8). Auch für Oetinger bleibt der Begriff unverständlich, "denn von Nichts haben wir keinen Begriff" (Phil. d. Alten § 5.6). "Wann etwas entstehen solle, so wird es nicht aus Nichts, sondern aus den Kräften des ewigen Worts, welches teils neben Gott ist, mit Unterschied, teils mit Gott Eins ist (Joh. 1,1-3). Dann alle Dinge sind durch dasselbe geworden und nicht ein einziges abgetrennt von ihm. Dieses Wort muß alles in sich haben, sonderlich naturam naturantem oder eine ewige Natur, des Malebranche Etendue intelligible und Swedenborgs primum simplex." (Ird. u. himml. Phil. II, S.306 ff). Alle Stellen bei W. A. Schulze, Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings. In: Zeitschr. f. phil. Forsch. 1957, S.581 f. - Daß die Welt nicht "aus dem puren Willen Gottes als solchen" hervorgegangen sei, das bedeutet für

Oetinger aber nicht, daß Gott bloßer Weltenbaumeister und nicht wirklicher Schöpfer wäre. Sondern: "Das Schaffen Gottes setzt offenbar, wie die subjektive Möglichkeit, d. i. den Willen Gottes, so auch eine objektive Möglichkeit voraus, welche eben in der unendlichen Fruchtbarkeit der ewigen Einheit liegt." (Die Theol. aus d. Idee d. Lebens abgeleitet. Hrsg. v. J. Hamberger. Stuttgart 1852, S.136 f) Bei Schulze auch theosophisches Material zu anderen Gedankengängen der Stuttgarter Privatvorlesungen.

289) W. A. Schulze meint, die Schellingforschung gehe in die Irre, wenn sie bei der Interpretation des kontrahierenden und des expandierenden Prinzips auf Kant und Newton zurückgreife und den Traditionsstrang übersehe, der über die schwäbische Theosophie zur kabbalistischen Lehre vom Zimzum zurücklaufe: Die vorweltliche Gottheit hat sich zusammengezogen, um für den zu erschaffenden Kosmos Platz zu bekommen (aaO. S.579). Hier scheint uns das Gewicht der theosophischen Tradition überschätzt. Schelling war der Gedanke einer expansiven und einer hemmenden Tätigkeit schon von Fichtes Transzendentalphilosophie her geläufig, wenn er auch die Akzente jetzt verlagert (vgl. J. Habermas, aaO. S.150).

290) s. o. Anm. 276. Bei Oetinger findet sich auch die Gleichung von Schöpfung und Manifestation: "Nulla enim manifestatio neque creatio fieri potest sine attractione, quod Ebraeis es Zimzum" (Theol. ex idea vitae deducta S.216); zitiert bei W. A. Schulze, aaO. S.579. Vgl. auch H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, S.294 ff ("Das Sein als die 'Verwirklichung' Gottes").

291) Bei Tillich kommt dieser Gesichtspunkt zu kurz. Daß sowohl die Leibnizsche als auch die geschichtsphilosophisch-theologische Erklärungsart des Bösen ein "totales Nein gegenüber der Sünde unmöglich" machen, sieht auch Schelling. Aber die Folgerung Tillichs: "Darum muß beim Menschen ste-

hen geblieben und damit auf eine Deduktion verzichtet werden" (Mystik und Schuldbewußtsein, S.91), wird von Schelling so nicht gezogen. Schelling versucht in der Tat, das Faktum des Abfalls noch einmal vom Absoluten her, also teleologisch, zu umgreifen.

- 292) Schelling wird diesen Grundsatz nicht mehr aufgeben. In der Spätphilosophie, etwa in der Satanologie, nimmt das Böse die Konturen der griechischen Nemesis an, die überall in der Schöpfung auf Scheidung und Entscheidung dränge (XII 143).
- 293) Theosophische Tradition läßt Schelling die letzte Krisis, das Gericht, einen "wahrhaft alchemischen Prozeß" der Scheidung nennen (s. o. S.139). - Nach W. A. Schulze (aaO. S.592) bewegt sich Schelling von der Ablehnung der Apokatastasis zu ihrer Behauptung (vgl. VII 405 mit 484), was mit einer neuerlichen Hinwendung zur schwäbischen Theosophie, die hier gegen Böhme steht, zusammenhängen soll. Tatsächlich aber wird die Apokatastasis auch VII 405 nur abgelehnt, weil sie gleichsam "gegenstandslos" ist: "denn das Böse ist nur böse, inwiefern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtsein aber, oder den Potenzzustand reduziert, ist es, was es immer sein sollte, Basis, Unterworfenen, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes" (aaO.).
- 294) E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum. 1926, S.95. P. Tillich sei diesem Schuldgedanken gegenüber ohne Kritik und besitze darum keinen Maßstab zur Beurteilung der positiven Philosophie Schellings (aaO.).
- 295) Luther, WA 3, S.284; vgl. 288.
- 296) Vgl. K. Lüthi, Gott und das Böse. 1961, S.66-69.
- 297) KD II,2, S.152 f; zitiert bei Lüthi aaO. S.110 Anm. 2.
- 298) Zitiert bei K. Jaspers, Schelling, S.305.

- 299) Vgl. W. Schulz, Die Vollendung des Idealismus, S.104;
W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte, S.103. - Schulz
hat aaO. 167-186 nachgewiesen, daß sich Schelling von dem
Anliegen Weißes und I. H. Fichtes grundsätzlich geschie-
den wußte. Schelling sieht den Fehler der Spätidealisten
darin, daß sie meinen, Hegels Philosophie lasse sich ohne
Kehre ins Positive fortführen, und damit den Charakter der
negativen, auch der Hegelschen, verkennen. Die negative
Philosophie ist ein Ende, über das nicht nach Belieben
hinausgegangen werden kann. Was Gott betrifft, so hat
ihn die negative Philosophie bereits als notwendigen In-
halt der Vernunft, wie gerade Hegels System beweist. Die
positive Philosophie, die Gott als den "Herrn des Seins"
will, kann sich nicht einfach bruchlos an die negative
anschließen: empfängt sie von der negativen auch die Auf-
gabe, so doch nicht das Prinzip und die Methode, ihr zu
genügen. Die Spätidealisten hätten sehen müssen, daß He-
gels Philosophie einer Fortführung ins Positive nicht nur
nicht fähig ist, sondern ihrer überhaupt nicht bedarf, da sie
sich - fälschlich - bereits als die positive versteht (XIII
90 ff). Vgl. auch H. Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie.
1940, S. 81 - 85.
- 300) In diese Problematik des Übergangs spielt ständig auch die
Frage des ontologischen Gottesbeweises herein, die im näch-
sten Abschnitt dargestellt werden soll.
- 301) A. Gehlen, Descartes im Urteil Schellings, aaO. S.301.
- 302) aaO. S.107.
- 303) Weil Gott das Sein nicht als etwas vom Wesen Verschiedenes
zukommt, sondern in ihm das Sein das Wesen selber ist,
darum muß gelten, "daß die Gottheit an sich selbst weder
ist noch auch nicht ist". Aus der Einheit des Seins und
des Wesens kann also nicht mit dem ontologischen Beweis
die notwendige aktuelle Existenz gefolgert werden. Gott ist
das "Überwirkliche, Überseiende ..., also über Sein und

Nichtsein Erhabene". "Gott seinem höchsten Selbst nach ist kein notwendiges wirkliches Wesen, sondern die ewige Freiheit zu sein." Nur so werde seine Geistigkeit gewahrt, heißt es im dritten "Weltalter"-Druck (VIII 237 f).

304) Zum Folgenden vgl. wieder die Untersuchungen von D. Henrich, Der ontologische Gottesbeweis, S.219-237.

305) aaO. S.229.

306) aaO. S.227.

307) D. Henrich verweist auf Vorformen dieses Schellingschen Gedankens in der Geschichte des ontologischen Arguments. Es gab Kritiker, die den Ontotheologen vorhielten, sie bewiesen Gottes Dasein zwar unter Voraussetzung des Begriffs des Être très parfait, aber nicht aus dem "très parfait", sondern aus dem "Être", sodaß der Beweis im Grunde auf den Satz hinauslaufe: "Was ist, ist." (aaO. S.237 Anm. 1)

308) Schelling trifft diese Feststellung im Blick auf das "philosophierende Subjekt", das hier begreift: "Tua res agitur" (XIII 171). Sie ist also e x i s t e n - t i e l l gemeint. Im L o g i s c h e n dagegen kommt es zu keiner Korrektur des von D. Henrich gerügten Fehlers, daß er "notwendige Existenz", weil bloß eine A r t von Existenz, als gegen "Existenz überhaupt" indifferent behandelt (s. o. S.171). Ob ein Wesen mit der Qualität notwendigen Existierens ("Gott") wirklich existiert, ist nicht logisch, sondern bloß "existentiell" von qualitativ anderem Gewicht als die Frage, ob etwa eine Pflanze mit einer bestimmten Qualität existiere.

309) Der Übergang läßt sich auch beschreiben als Fortgang vom bloßen "Namen", unter dem das absolut Vorgestellte zunächst allein festgehalten werden kann, zum "Begriff",

in dem es erkannt wird (XIII 174).

- 310) Zum Folgenden s. H. Fuhrmans, Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie (Dokumente zur Schellingforschung). In: Kant-Studien Bd. 48, S.302-323.
- 311) Das Absolute und die Geschichte, S.116 f; zum Folgenden vgl. den ganzen § 9 ("Die Zweideutigkeit der positiven Philosophie").
- 312) s. D. Henrich, aaO. S.235 f.
- 313) K. Hemmerle, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, S.84-86.140 f.147.229-231. - Daß bei dieser Differenzierung die "christliche" Thematik des Abfalls gerade die negative Philosophie an ihr Ziel bringt, kann nur dem ersten Blick verwunderlich erscheinen. Die Deduktion des Ich aus der Natur und das Problem der Aktualisierung von Bewußtsein, die einem Abbruch von ihr gleichkommt, war schon immer Bestandteil jener Konstruktion, die Schelling selbst jetzt als bloß hypothetische ("in Gedanken") verstanden wissen will. Auch wenn die Einordnung der Abfallslehre (als Gedankenexperiment) in die negative Philosophie zu bestreiten wäre, so würde ihre Abgrenzung gegen die positive dadurch doch nicht gefährdet. Einmal konnte Schelling selbst die Aussonderung des Prinzips aus dem Seienden auch ohne die Thematisierung der Selbsterhebung des Ich als geleistet ansehen - z. B. in der Abhandlung "Über die Quelle der ewigen Wahrheiten". Zum andern ist das hypothetische Durchspielen des Falles und seiner Bedeutung für die Evidenz des absoluten Prius immer schon durch die Wirklichkeit überholt: "Dieses Experiment des Gedankens führt die Ableitung indessen dorthin, wo die Erfahrung sich und somit die Wirklichkeit findet. Der Weg der negativen Philosophie kommt von innen, mittels der Bewegung der Potenzen, dort an, wo nicht mehr nur das Denken ist, sondern wo wir selber sind."

(Hemmerle, aaO. S.224) - Wichtig noch die Feststellung: "Der Prüfstein, ob ein Gedanke an sich selbst wesentlich in die positive oder negative Philosophie gehöre, liegt in seiner 'Richtung': Wird vom Prinzip her auf die Positivität gesetzten oder offenbarten Seins zu gedacht, so halten wir uns in der positiven, wird in hypothetischer Entwicklung unmittelbar von den Potenzen her gedacht, so halten wir uns in der negativen Philosophie auf. Dieses Denken unmittelbar von den Potenzen her ist indessen als Instrumentarium in der positiven Philosophie gegenwärtig." (Hemmerle, aaO. S.205)

314) J. Habermas, aaO. S.107.

315) G. Dekker erblickt darin einen Rückfall der Philosophie von der durch Fichte erreichten Höhe in den Dogmatismus: "Solange es noch eine philosophische Tathandlung ist, welche den Einzelwissenschaften die 'Tatsache' abgibt, von der sie ausgehen können, ist die Stellung der Philosophie nicht gefährdet. Erst wenn sie selber eine 'Tatsache' als höchstes Prinzip anerkennt, setzt sie sich völlig den Einzelwissenschaften gleich; und da ist nicht einzusehen, wozu sie eigentlich überhaupt da ist." (Schellings letzte Wandlung, S.125) - J. Habermas meint, wenn die positive Philosophie sich als Einzelwissenschaft etabliere, dann sei sie auch durch die Dignität ihres Gegenstandes nicht als Metaphysik zu retten, und will ihre Sonderstellung auf einen existentiellen Ansatz (XI 566!) zurückführen, der sich dann freilich gegen sie selber kehren müsse: die Trennung von Existenz und Essenz vorausgesetzt, so ist Gott nur noch existentiell erfahrbar, aber nicht mehr zu begreifen. Mit einem wirklichen, aber unerkennbaren Gott werde die positive Philosophie als Wissenschaft hinfällig (aaO. S.111-114). - Daß Schelling damit die Philosophie zur "Forschung" mache, ist ein Haupteinwand von K. Jaspers (Schelling, S.173 f u. ö.).

316) Die Vollendung des Idealismus, S.5.

317) Auch als was das Seiende zunächst gesetzt werden muß - was das *primum cogitabile* ist -, kann nicht bewiesen werden, "man muß es erfahren ... Das Denken ist also auch Erfahrung." (XI 326) Dieses denkende Erfahren der "peirastischen" Methode (330) ist natürlich noch nicht jene Erfahrung, auf die das Denken später im Verlauf der Konstruktion wird verweisen müssen.

318) aaO. S.164.

319) In diesen Zusammenhang gehört auch, daß Schulz der Erklärung Schellings, die positive Philosophie sei die "ursprünglich gewollte" und bringe erst die negative zur Identität mit sich selbst (XIII 153.155), nicht in vollem Maße gerecht wird. Für Schulz ist eigentlich die negative Philosophie die ursprünglich gewollte, so wie auch die Subjektivität sich selber will und dabei unterwegs unfreiwillig die "Transzendenz" erfährt. - K. Hemmerle macht gegen Schulz geltend, daß nicht der ganze Schelling erfaßt wird, wenn man das, was Schelling *w i l l* , in dem erschöpft sein läßt, was sein Gedanke *l e i s t e t* . Schulz verkürze die Differenz zwischen dem Anstoß des Denkens (den Positiva der christlichen Tradition) und seiner gedanklichen Bewältigung (aaO. S.20). Zum existentiellen Ursprung der positiven Philosophie in der "Ergriffenheit" eines "praktischen Bedürfnisses" des Ich nach dem göttlichen Du vgl. aaO. S.320 u. ö.

320) Früher schon hatte Schelling kritisiert, daß das in dem cartesischen "cogito" enthaltene "sum" nur eine "bestimmte Art des Seins, welche Denken genannt wird", beweise. Folgt aber aus dem "Ich denke" lediglich, daß ich auf gewisse Weise bin, dann ist "das Sein, das ich mir selbst zuschreibe, so zweifelhaft als das, was ich den Dingen zuschreibe". Zudem liegt in dem "Ich denke" schon *R e -*

f l e x i o n auf ein Denken, das in mir "auch unabhängig von jenem auf es Reflektierenden von stattem geht", sodaß der Ausdruck "ich denke" schließlich nur zu besagen braucht: "es denkt in mir" - so, wie es auch in mir verdaut oder wie es in mir träumt. Die Gewißheit, die Descartes dem "cogito ergo sum" zuschreibt, ist also eine blinde und gedankenlose empirische Gewißheit (X 10-12).

321) W. Schulz, Die Vollendung des Idealismus, S.196 f.

322) aa0. S.30.78.

323) aa0. S.89 f; vgl. 143; ders., Studia Philosophica 1954, S.246 f.

324) Schon IX 217 f hatte es geheißen: "Hier muß alles Endliche, alles, was noch ein Seiendes ist, verlassen werden, die letzte Anhänglichkeit schwinden; hier gilt es a l l e s zu lassen - nicht bloß, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern was nur Ist, selbst G o t t , denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur ein Seiendes ... Also selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will.. Aber nicht bloß die Objekte, auch sich selbst muß der lassen, der sich in jenen freien Äther erschwingen will."

325) "Jenes absolut Bewegliche" ist "nicht eigentlich Gegenstand ..., vielmehr die ganze Wissenschaft hindurch die bloße M a t e r i e des Denkens; denn das wirkliche Denken äußert sich eben nur in der fortgehenden Bestimmung und Gestaltung dieses an sich Unbestimmten, dieses nie sich selbst Gleichen, immer ein anderes Werdenden ... Wenn das Denken beschäftigt ist mit der Bestimmung dieser Materie, so denkt es nicht an diese Unterlage selbst, sondern nur an diese Begriffsbestimmung, die es in sie hineinsetzt - (Bildhauer - Ton) - sie ist also das im Denken doch eigentlich nicht Gedachte", - das Denken also ein "nicht denkendes Denken" (X 150 f).

- 326) Hier deutet sich bereits die Deduktion jenes Organismus von Zeiten an, die in der Philosophie der Mythologie bestimmend ist. Die Art, wie das Denken zur sukzessiven Setzung der Potenzen genötigt ist, beweist, daß es auch im Denken ein Vorher und ein Nachher gibt. Das Vorher und Nachher, in dem die Potenzen "sind" - nämlich im Modus des Wartens auf die Wirklichkeit -, ist selbst die Potentialität von **Z e i t**. "Die Folge in den wirklichen Zeiten besteht nur darum weil sie ursprünglich eine intelligible, noetische, und also eine ewige ist, wie wir annehmen, daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor schon - in der Idee, wie man sagt - bestimmt sein mußte." (XI 311)
- 327) Er erweitert Kants "unendliches Urteil" ($S = \text{non-P}$) zur Grundform jedes nicht-tautologischen Satzes überhaupt: "A ist B" ergibt nur dann einen Sinn, wenn A auch nicht B sein und etwas für sich selbst sein könnte. Es macht eben dieses etwas-anderes-als-B-sein-Könnenzur bloßen Potenz oder Möglichkeit von B, und nur so "ist" es B. A ist B heißt also: A ist Sub-jekt von B. "Est" muß als "potest" verstanden werden, sodaß ihm eigentlich nicht der Nominativ sondern der Akkusativ folgen müßte: "Deus est res cunctas" hatte Schelling schon früher geschrieben (VII 205 Anm. 1; XII 53 f; XIII 228-230).
- 328) "Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie", den Fuhrmans (in dem so betitelten Aufsatz in Schelling-Studien, S.9-47) präsentiert, unterscheidet sich in nichts von dem Gott der "Weltalter". Das angeblich Neue, daß Gott auch frei ist **z u r** **W e l t** (aa0. S.33), ist doch schon, wie Fuhrmans nicht verbergen kann, in der "Weltalter"-Frage, ob Gott frei ist **v o n** **d e r** **W e l t**, enthalten. Unterschlagen wird dabei nicht bloß das Methodische, auf das Schelling so viel Mühe verwendet, sondern auch Inhaltliches, wie z. B. die Abfallslehre, der selbst wieder methodische Funktion zukommt.

- 329) L. van Bladel, Die Funktion der Abfallslehre bei Schelling. In: Schelling-Studien, S.49-82.
- 330) aaO. S.71 f.78.82.75 f.
- 331) Schellings Philosophie des Willens und der Existenz. In: Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins. 1937, S.47-108.
- 332) aaO. S.77.92-95.97 f.101 f. - Zur Kritik der Position Schelskys vgl. auch W. Schulz, Die Vollendung des Idealismus, S.147 Anm. 1.
- 333) Zu dem Ergebnis, daß Schellings positive Philosophie den Sprung des Glaubens voraussetze, gelangt auch W. Schmied-Kowarzik, nur daß er - unseres Erachtens zu Unrecht - den existentiellen Aspekt des Sichentwerfens auf Gott (als die Einheit von Sinn und Existenz) als den einzigen hervorhebt und Schellings Streben nach positiver Vernunftwissenschaft zu gering anschlägt: "Positive Philosophie kann nur Rede des werdenden 'Ich bin' in Wirklichkeit und Geschichte selbst sein ... Positive Philosophie ist das Totalexperiment des glaubenden Handelns und handelnden Glaubens" (Marx - Kierkegaard - Schelling. In: Schelling-Studien, S.217).
- 334) K. Hemmerle, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, S.88.250.310-312.
- 335) aaO. S.84-86. Schelsky hätte auch auf Stellen verweisen können, die noch pointierter von der Welt als einer Ironie Gottes, als einer Art Irrtum sprechen (z. B. XII 90 ff.623.645; XIV 24).
- 336) Vgl. H. Fuhrmans, aaO. S.34 ff.
- 337) So der Titel des Aufsatzes von W. R. Corti in Schelling-Studien, S.83-112, der hinsichtlich des späten Schelling die nötige Vorsicht vermissen läßt.

- 338) I. A. Dorner, Über Schellings Potenzenlehre. In: Jahrbücher für deutsche Theologie. 1860, S.113.138-140.148 f.
- 339) aaO. S.258.270.319.
- 340) Mystik und Schuldbewußtsein, S.64 f.
- 341) Deshalb kann Schelling - unter Bezugnahme auf die aristotelische Definition Gottes - den Urmenschen auch "das zweite $\tau\acute{\iota} \eta\upsilon \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ " nennen. "Prinzip des außergöttlichen Seins kann in der Tat nur sein, was = Gott, etwas, das außer Gott (praeter Deum) ein zweites Prinzip wie Er Prinzip ist." (XI 417.421) - Die Umschreibungen im oben angeführten Zitat zeigen, daß der Begriff "gewordener Gott" nur die Gottgleichheit des Gewordenen aussagen will, die sich allerdings sofort aufheben muß, um die Einzigartigkeit Gottes freizugeben (s. o. im Folgenden).
- 342) K. Hemmerle, aaO. S.216 ff.224.282.
- 343) K. Hemmerle, aaO. S.278.
- 344) Das Absolute in der Geschichte, S.313.314.
- 345) Auch diese Stelle beweist nichts für die These eines "werdenden Gottes", wenn solches Werden die Negation eines für bzw. in Gott vorhandenen Noch-nicht beinhalten soll. Der Begriff "theogonisch" meint bei Schelling einen Akt der Explikation: er besagt soviel wie "Gott als Gott setzend oder offenbarend", wie aus XIII 336 (s. o. S.236) hervorgeht. Vgl. auch K.-H. Volkman-Schluck: "Theogonisch ist der Prozeß deshalb, weil durch ihn der wesentliche Geist zu dem als Geist wirkenden Geist wird." (Mythos und Logos, S.73)
- 346) Zum Folgenden vgl. auch A. Allwohn, Der Mythos bei Schelling. (Kant-Studien, Erg. H. 61) 1927.
- 347) "Schellings Einleitung in die Mythologie (XI, 1-252) ist

bis heute unübertroffen in der kritischen Auflösung aller vordergründigen Auffassung der Mythen und in der Schönheit der Darstellung von Tiefe und möglicher Wahrheit des Mythischen überhaupt. Das bleibt, auch wenn er in das gnostische Denken abgeleitet und dann sogleich nichtig wird." (Schelling, S.162).

- 348) H. U. v. Balthasar, Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. 1947, S.205 f. Zitiert bei K. Lüthi, Gott und das Böse, S.60 Anm. 183.
- 349) W. Windelband findet die Anlage der Philosophie der Mythologie "durchaus der Hegelschen Art verwandt und ebenbürtig" (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 15. Aufl. Tübingen 1957, S.533).
- 350) Schellings letzte Wandlung, S.149.
- 351) A. Allwohn hat nachgewiesen, daß der Gedanke, den Ceresmythos zur Grundlage der ganzen Naturphilosophie zu machen, bei Schelling schon 1798 auftaucht. Die Vorliebe für diese Gestalt begleitete ihn sein ganzes Leben hindurch, wenn er auch zu einer spezifisch religiösen Auffassung der Mythologie erst später hinfand (aaO. S.53).
- 352) Nicht erst in der Philosophie der Kunst ("eine Tatsache, welche etwa als Allegorie wegerklären und also als Faktum leugnen zu wollen, historisch wahnsinnig ist, da diese Eine Begebenheit die ganze Geschichte des Christentums gemacht hat", V 425), sondern bereits in einem noch in der Stiftszeit abgefaßten "Commentar über die früheste Geschichte Jesu nach Lukas und Matthäus", der sich in seinem Nachlaß befand (vgl. A. Allwohn, aaO. S. 9.12).
- 353) P. Tillich (aaO. S.106 f) versucht eine Systematisierung, indem er das Judentum als eine bloß ethische Reaktion auf den Widerspruch deutet, die das erregte Prinzip des Zornes nicht von innen her überwindet und darum lediglich

- 326) Hier deutet sich bereits die Deduktion jenes Organismus von Zeiten an, die in der Philosophie der Mythologie bestimmend ist. Die Art, wie das Denken zur sukzessiven Setzung der Potenzen genötigt ist, beweist, daß es auch im Denken ein Vorher und ein Nachher gibt. Das Vorher und Nachher, in dem die Potenzen "sind" - nämlich im Modus des Wartens auf die Wirklichkeit -, ist selbst die Potentialität von **Z e i t**. "Die Folge in den wirklichen Zeiten besteht nur darum weil sie ursprünglich eine intelligible, noetische, und also eine ewige ist, wie wir annehmen, daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor schon - in der Idee, wie man sagt - bestimmt sein mußte." (XI 311)
- 327) Er erweitert Kants "unendliches Urteil" ($S = \text{non-}P$) zur Grundform jedes nicht-tautologischen Satzes überhaupt: "A ist B" ergibt nur dann einen Sinn, wenn A auch nicht B sein und etwas für sich selbst sein könnte. Es macht eben dieses etwas-anderes-als-B-sein-Können zur bloßen Potenz oder Möglichkeit von B, und nur so "ist" es B. A ist B heißt also: A ist Sub-jekt von B. "Est" muß als "potest" verstanden werden, sodaß ihm eigentlich nicht der Nominativ sondern der Akkusativ folgen müßte: "Deus est res cunctas" hatte Schelling schon früher geschrieben (VII 205 Anm. 1; XII 53 f; XIII 228-230).
- 328) "Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie", den Fuhrmans (in dem so betitelten Aufsatz in Schelling-Studien, S.9-47) präsentiert, unterscheidet sich in nichts von dem Gott der "Weltalter". Das angeblich Neue, daß Gott auch frei ist **z u r** **W e l t** (aa0. S.33), ist doch schon, wie Fuhrmans nicht verbergen kann, in der "Weltalter"-Frage, ob Gott frei ist **v o n** **d e r** **W e l t**, enthalten. Unterschlagen wird dabei nicht bloß das Methodische, auf das Schelling so viel Mühe verwendet, sondern auch Inhaltliches, wie z. B. die Abfallslehre, der selbst wieder methodische Funktion zukommt.

- 329) L. van Bladel, Die Funktion der Abfallslehre bei Schelling. In: Schelling-Studien, S.49-82.
- 330) aaO. S.71 f.78.82.75 f.
- 331) Schellings Philosophie des Willens und der Existenz. In: Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins. 1937, S.47-108.
- 332) aaO. S.77.92-95.97 f.101 f. - Zur Kritik der Position Schelskys vgl. auch W. Schulz, Die Vollendung des Idealismus, S.147 Anm. 1.
- 333) Zu dem Ergebnis, daß Schellings positive Philosophie den Sprung des Glaubens voraussetze, gelangt auch W. Schmied-Kowarzik, nur daß er - unseres Erachtens zu Unrecht - den existentiellen Aspekt des Sichentwerfens auf Gott (als die Einheit von Sinn und Existenz) als den einzigen hervorhebt und Schellings Streben nach positiver Vernunftwissenschaft zu gering anschlägt: "Positive Philosophie kann nur Rede des werdenden 'Ich bin' in Wirklichkeit und Geschichte selbst sein ... Positive Philosophie ist das Totalexperiment des glaubenden Handelns und handelnden Glaubens" (Marx - Kierkegaard - Schelling. In: Schelling-Studien, S.217).
- 334) K. Hemmerle, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, S.88.250.310-312.
- 335) aaO. S.84-86. Schelsky hätte auch auf Stellen verweisen können, die noch pointierter von der Welt als einer Ironie Gottes, als einer Art Irrtum sprechen (z. B. XII 90 ff.623.645; XIV 24).
- 336) Vgl. H. Fuhrmans, aaO. S.34 ff.
- 337) So der Titel des Aufsatzes von W. R. Corti in Schelling-Studien, S.83-112, der hinsichtlich des späten Schelling die nötige Vorsicht vermissen läßt.

- 338) I. A. Dorner, Über Schellings Potenzenlehre. In: Jahrbücher für deutsche Theologie. 1860, S.113.138-140.148 f.
- 339) aaO. S.258.270.319.
- 340) Mystik und Schuldbewußtsein, S.64 f.
- 341) Deshalb kann Schelling - unter Bezugnahme auf die aristotelische Definition Gottes - den Urmenschen auch "das zweite $\tau\acute{\iota} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ " nennen. "Prinzip des außergöttlichen Seins kann in der Tat nur sein, was = Gott, etwas, das außer Gott (praeter Deum) ein zweites Prinzip wie Er Prinzip ist." (XI 417.421) - Die Umschreibungen im oben angeführten Zitat zeigen, daß der Begriff "gewordener Gott" nur die Gottgleichheit des Gewordenen aussagen will, die sich allerdings sofort aufheben muß, um die Einzigartigkeit Gottes freizugeben (s. o. im Folgenden).
- 342) K. Hemmerle, aaO. S.216 ff.224.282.
- 343) K. Hemmerle, aaO. S.278.
- 344) Das Absolute in der Geschichte, S.313.314.
- 345) Auch diese Stelle beweist nichts für die These eines "werdenden Gottes", wenn solches Werden die Negation eines für bzw. in Gott vorhandenen Noch-nicht beinhalten soll. Der Begriff "theogonisch" meint bei Schelling einen Akt der Explikation: er besagt soviel wie "Gott als Gott setzend oder offenbarend", wie aus XIII 336 (s. o. S.236) hervorgeht. Vgl. auch K.-H. Volkmann-Schluck: "Theogonisch ist der Prozeß deshalb, weil durch ihn der wesentliche Geist zu dem als Geist wirkenden Geist wird." (Mythos und Logos, S.73)
- 346) Zum Folgenden vgl. auch A. Allwohn, Der Mythos bei Schelling. (Kant-Studien, Erg. H. 61) 1927.
- 347) "Schellings Einleitung in die Mythologie (XI, 1-252) ist

bis heute unübertroffen in der kritischen Auflösung aller vordergründigen Auffassung der Mythen und in der Schönheit der Darstellung von Tiefe und möglicher Wahrheit des Mythischen überhaupt. Das bleibt, auch wenn er in das gnostische Denken abgeleitet und dann sogleich nichtig wird." (Schelling, S.162).

- 348) H. U. v. Balthasar, Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. 1947, S.205 f. Zitiert bei K. Lüthi, Gott und das Böse, S.60 Anm. 183.
- 349) W. Windelband findet die Anlage der Philosophie der Mythologie "durchaus der Hegelschen Art verwandt und ebenbürtig" (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 15. Aufl. Tübingen 1957, S.533).
- 350) Schellings letzte Wandlung, S.149.
- 351) A. Allwohn hat nachgewiesen, daß der Gedanke, den Ceresmythos zur Grundlage der ganzen Naturphilosophie zu machen, bei Schelling schon 1798 auftaucht. Die Vorliebe für diese Gestalt begleitete ihn sein ganzes Leben hindurch, wenn er auch zu einer spezifisch religiösen Auffassung der Mythologie erst später hinfand (aaO. S.53).
- 352) Nicht erst in der Philosophie der Kunst ("eine Tatsache, welche etwa als Allegorie wegerklären und also als Faktum leugnen zu wollen, historisch wahnsinnig ist, da diese Eine Begebenheit die ganze Geschichte des Christentums gemacht hat", V 425), sondern bereits in einem noch in der Stiftszeit abgefaßten "Commentar über die früheste Geschichte Jesu nach Lukas und Matthäus", der sich in seinem Nachlaß befand (vgl. A. Allwohn, aaO. S. 9.12).
- 353) P. Tillich (aaO. S.106 f) versucht eine Systematisierung, indem er das Judentum als eine bloß ethische Reaktion auf den Widerspruch deutet, die das erregte Prinzip des Zornes nicht von innen her überwindet und darum lediglich

Schuldbewußtsein erzeugt. Dies ist aber wenigstens nicht die ausgesprochene Meinung Schellings. Es steht aber zu vermuten - und darin könnte Tillich recht haben -, daß es tatsächlich der mehr ethische Charakter des Judentums war, der Schelling seine Behandlung e r - s c h w e r t hat.

- 354) W. Weischedel, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, aaO. S.26.28.41.
- 355) W. Schulz, Studia Philosophica 1954, S.253.
- 356) Diese Stelle entkräftet noch einmal den Einwand von J. Habermas, der beanstandet hatte, daß das unvordenkliche Daß schon mit einem Begriff gesetzt sei (s. o. S.181 ff). Das "Begriffs-Sein" kennzeichnet das "bloße Existieren" l e d i g l i c h als das im reinen Wissen, im Nicht-Actus zu Wissende.
- 357) G. Dekker hat diese Frage im Blick auf X 249-253 gestellt und verneint. V o r dem Prozeß fiel B das Übergewicht zu, i m Prozeß wird es zwar von A negiert, - aber hat A das Recht dazu? Weshalb soll Vernunft sein? Schelling läßt dazu den Willen Gottes eingreifen. "Daß dieses Verfahren mit Empirie nichts zu tun hat, braucht keines Beweises: aus Denknöwendigkeiten kann niemals induktiv auf eine absolute Wirklichkeit geschlossen werden. In verdeckter Form kehrt hier der von Schelling oft gerügte Beweis Gottes wieder." (aaO. S.74)
- 358) Auch K. Hemmerle sieht die Ambivalenz der Spätphilosophie Schellings darin, daß sie ein Denken eröffnet, das über das gegenständlich-beherrschende, vorstellende Denken abendländischer Metaphysik hinausweist, sich aber doch im Medium dieses Denkens bewegt. Die Abhandlung "Über die Quelle der ewigen Wahrheiten" zeigt noch einmal dessen Dilemma, nach welchem der Gott der Metaphysik entweder willkürlich-unbegreiflich Wahrheit setzt oder unter der

Vorgegebenheit der ewigen Wahrheiten steht (XI 575-590): Die absolute Freiheit, "Gott selbst wäre nicht, wenn er nicht 'etwas' wäre, in Freiheit ist er doch nur, wenn er sich zu den Möglichkeiten dieser Freiheit, zum Seienden als Inhalt also, verhält". Das aber heißt: "Das alles Was aus sich entwerfende Denken trägt sich selbst ein in die Konstitution von Gott und geschaffennem Sein" (aaO. S.120.180.250). Hemmerle will daneben ein antwortend-verweisendes Denken setzen, das nicht bloß durch seine Faktizität, sondern auch in dem, was es denkt, in der Differenz des "Zeugnisses" bleibt. Ob es aber eine Lösung sein kann, wenn das Denken, das auf Gott zu, und jenes, das von ihm her denkt (deren Unterschied sich aber im Begriff des "Bezeugens" bei Hemmerle immer wieder verwischt), so miteinander vermittelt werden, daß ersteres von letzterem (d. h. theologisch) dazu ermächtigt wird, sich als Weise der "Näherung und Geduld Gottes", in der er den Menschen "aushält", zu verstehen? Sieht es nicht nach Selbstbeschwichtigung aus, wenn die Theologie die Zweideutigkeit des philosophischen Bedenkens Gottes, auf welches sie ebenfalls Anspruch erhebt, durch die Versicherung, darin Kenose und Inkognito Gottes selbst mitzuvollziehen (aaO. S.289-293), neutralisiert? Ist es damit schon getan, daß Philosophie mit einem anderen Bewußtsein getrieben wird?

- 359) H.-G. Geyer, Atheismus und Christentum. In: Ev. Theol. 1970, S.267.
- 360) H.-G. Geyer, aaO. S.267.268.
- 361) W. Schrader, Über Teilhard de Chardin und die Metaphysik. In: Schelling-Studien, S.131-151. "Der Gott der Philosophen ist, als der Christus der Theologen, der Gott Abrahams und Isaaks." (S.145) Sie sucht mittels der Kernthese, daß "Welt, metaphysisch gesehen, logoshaft, offenbarungs-

theologisch gesehen, christologisch verfaßt ist" (S.146), zu einer Abgrenzung von Metaphysik und Theologie zu gelangen, die beiden ihre Wahrheit beläßt.

- 362) W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte, S.263 f.
- 363) Schelling verdeutlicht dies an der Existenz der Kometen: Sie sind "noch unversöhnte Weltkörper, gleichsam lebendige Zeugen jener Urzeit, da nichts verhindert, daß die frühere Zeit in einzelnen Erscheinungen sich noch durch die spätere fortziehe, oder umgekehrt die spätere früher in einigen Teilen des Weltganzen als in anderen eingetreten ist" (VIII 329). - Vgl. auch die schönen Sätze in dem ersten "Weltalter"-Entwurf: "Das Geheimnis alles gesunden und tüchtigen Lebens besteht unstreitig darin, sich die Zeit nie äußerlich werden zu lassen und mit dem Zeiterzeugenden Prinzip in sich selber nie in Zwiespalt zu kommen ... Alles, was noch in der Ungeschiedenheit lebt und so weit es noch in ihr lebt, lebt in der Vergangenheit. Dem, der sich der Scheidung in sich widersetzt, erscheint die Zeit als strenge, ernste Notwendigkeit. Für die aber, die, in immerwährender Selbstüberwindung begriffen, nicht nach dem sehen, was hinter, sondern was vor ihnen ist, wird ihre Macht unfühlbar. Liebe dringt in die Zukunft, denn nur der Liebe wegen wird die Vergangenheit aufgegeben. Sehnsucht hängt an der Vergangenheit fest, ist Schmachten nach dem ersten Einssein und Mangel an tätiger Liebe. Lust ist in der Gegenwart; beide stört die Zeit, nur der Liebe ist sie befreundet." (WA 84 f; vgl. 121 f) - Zu Schellings Zeitbegriff in seinen Wandlungen vgl. W. Kasper, aaO. S.242-264.421.
- 364) W. Schulz, Die Vollendung des Idealismus, S.268.
- 365) Bereits in den "Stuttgarter Privatvorlesungen" hatte Schelling geschrieben: "Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr." (VII 484) Von diesem Pantheismus heißt es jetzt (XIV 66), er sei "nur der gestei-

gertste, sublimste Monotheismus". Hält man daneben die Formulierung K. Barths, daß an jenem Ende der Syn-
e r g i s m u s wahr sein werde (KD IV,1, 2. Aufl.
1960, S.122 f), so springt noch einmal die Einsamkeit
des Schellingschen Gottes ins Auge.

- 366) W. Schulz, aaO. S.8.
- 367) Vgl. K. Hemmerle, Gott und das Denken nach Schellings
Spätphilosophie, S.113 f.141.177 f.
- 368) Vgl. K. Lüthi, Gott und das Böse, S.42-52.
- 369) Theogonische Tage, S.46-52.
- 370) Vgl. W. Kasper, aaO. S.174-178.
- 371) K. Lüthi lobt Schelling für die gegen Ende seines Werkes
zunehmende christologische Zusammenschau der Probleme
(aaO. S.45 Anm. 110 u. ö.), sieht aber nicht das mit ihr
bei Schelling verbundene Problem.
- 372) Kerygma und Mythos I, 4. Aufl. 1960, S.22.
- 373) Kerygma und Mythos II, 1952, S.187.
- 374) So die Formulierung von U. Mann. Vgl. seine Kritik in
Theologische Religionsphilosophie im Grundriß. 1961, S.
76 ff; Das Christentum als absolute Religion. 1970, S.
6-9.27-34.201; Theogonische Tage. 1970, S.65-68.102.
- 375) Einen Überblick gibt K. Kerényi in dem Sammelband: Die
Eröffnung des Zugangs zum Mythos. 1967.
- 376) Schellings Philosophie der Mythologie in ihrer Bedeutung
für das Mythosverständnis der Gegenwart. In: Zeitschr. f.
phil. Forsch. 1955, S.177-181. Für die kategoriale Dif-
ferenz von mythischer und wissenschaftlicher Erfahrung
kann Allwohns auch auf das Votum von K. Jaspers in der
Entmythologisierungsdebatte verweisen. Allwohns Behaup-

tung eines bleibenden Nebeneinanders von mythischer und wissenschaftlicher Erfahrung wird aber der Tatsache nicht gerecht, daß es bei Schelling nichtsdestoweniger zu einer "Ablösung" des Mythos kommt - zwar nicht durch die Wissenschaft, aber durch die philosophische Religion. Allwohns These ist denn auch nur so zu retten, daß man letzterer selbst mythischen Charakter zuschreibt (aa0.). Dann müßte aber ihre Differenz zur eigentlichen Mythologie bestimmt werden.

- 377) W. F. Otto, Die Sprache als Mythos. In: Mythos und Welt. 1962, S.285 (bei Kerényi, aa0. S.285). Bei der zugestandenen Affinität des Mythos zum rational nicht aususchöpfenden Kunstwerk muß die Ästhetik für das Kunstgebilde die gleiche unmittelbare Evidenz beanspruchen: "Stil ist der Wahrheit (sc. in dem von W. F. Otto gemeinten Sinn von 'Richtigkeit') überlegen, er trägt in sich den Beweis der Existenz. Wahrheit muß nachgeprüft werden, Fortschrittsinstrumentarium." (G. Benn, Dorische Welt. In: Ges. Werke Bd. I. 3. Aufl. 1965, S.292)
- 378) Was ist Mythologie. In: Europäische Revue 1939, S.9 (jetzt in: Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, S.220); ders., Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos (Neubearbeitung). In: Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, S.235.
- 379) Der Ritus ist für W. F. Otto ein Kriterium des echten Mythos: "Sie sind beide im Grunde eins." (bei Kerényi, aa0. S.273) K. Kerényi läßt den Mythos dem Kultus bloß logisch, nicht zeitlich vorausgehen (aa0. S.239).
- 380) aa0. S.273.
- 381) Theogonische Tage, S.57.138. In der Begründung, die er für die Macht der mythologischen Vorstellung gibt, nähert sich U. Mann der Schellingschen Theorie (obgleich, wie wir noch sehen werden, Schellings Antwort nicht ganz dieselbe ist): "Gott schmiegte sich vielmehr selbst in den

Menschengeist ein: anders wäre nicht verständlich zu machen, weshalb Götzen und Dämonen übermenschliche Macht besäßen." (S.184)

382) U. Mann, aaO. S.81 f.

383) So K. Kerényi, aaO. S.232 f.

384) W. F. Otto, aaO. S.274.

385) Vgl. die Kritik bei U. Mann, Das Christentum als absolute Religion, S.85-88; Theogonische Tage, S.69-75.

386) In Anknüpfung an XII 142 will K.-H. Volkmann-Schluck die Mythologie Schellings aus dem Grundzug der abendländischen Metaphysik begreifen. Schellings "Weltgesetz", daß alles offenbar, klar, bestimmt und entschieden sei, ist das "Ereignis der Wahrheit als ἀλήθεια", die "Herrschaft des Logos ... , die dann ihre Vollendung erreicht, wenn es gelingt, den dem Logos vorausgehenden Mythos als die werdende Wahrheit des Logos aus diesem selbst in der Notwendigkeit ihres geschichtlichen Verlaufs zu begründen und so zu begreifen" (Mythos und Logos, S.137). Für diese Vollendung steht Schellings Philosophie der Mythologie. Volkmann-Schluck will, am späten Heidegger orientiert, die Differenz von Mythos und Logos aus der Differenz ihres Wesensverhältnisses zur Sprache bedenken (S. 148-152). Dabei ist jedoch über die Feststellung, daß Sprache spricht und ihren Zuspruch versagen, sich entziehen kann, nicht hinauszukommen (S.121 ff.126.145). "Im Mythos spricht auf eine einzigartige Weise das Sprachwesen dem Menschen das zu, was er ins Wort zu bringen und darin zu verwahren hat: das Wiederspiel der Götter und Menschen, ihr Einiges und ihren Widerstreit ... Das Ereignis des Welt-lichtenden Sprechens der Sprache spielt sich im Mythos ab, aber es selbst ist das nicht Gesagte." (S.134) Dieses ungesagt Bleibende ist im Mythos selbst schon die "verborgene Vorbereitung des Logos" (S.141). Das

Sprechende, Lichtende, Entbergende der Sprache bleibt schon im Logos Heraklits (trotz seines verbergend-offen-barenden Charakters) als solches ungedacht, um dann in der Kennzeichnung von Sprache als Mitteilung von Sachverhalten unter der Vorherrschaft des platonisch-aristotelischen Wahrheitsbegriffs ganz verloren zu gehen. Der Mythos ist "vergangen" - nicht weil die in ihm werdende Wahrheit im Logos verwirklicht ist (Schelling), sondern "weil das in einem Zuspruch der Welt-lichtenden Sprache beruhende Sagen sein Wesen gewandelt hat" (S.126). Er ist aber insofern gegenwärtig, als er das Denken veranlassen kann, "im Wesen der Sprache selbst Fuß zu fassen" (S.150). Schelling vermag dazu bloß den Einstieg zu geben, denn in ihm vollendet sich die Herrschaft des Logos gerade auch noch in der Einholung des Mythos. Deshalb hängen auch bei Volkmann-Schluck die Darstellung der Schellingschen Mythologie und die Besinnung auf das Wesen von Mythos und Logos nur über die eine Stelle XII 142 zusammen. Schellings Mythologie interessiert nur als Symptom der sich vollendenden Sprachvergessenheit; ihre **A u s f ü h r u n g** kann unberücksichtigt bleiben.

- 387) K. Barth, KD II,1, 4. Aufl. 1958, S.708 (Hervorhebung ausgelassen); vgl. auch KD III,2, 2. Aufl. 1959, S.524-780.
- 388) W. Schulz, aaO. S.263.
- 389) U. Mann, Theogonische Tage, S.184. Vgl. S.21 ff.40 f. 411 ff.
- 390) Zum Folgenden vgl. H. Barth, Die negative und die positive Philosophie. In: Studia philosophica 1954, S.225-238.
- 391) aaO. S.234.
- 392) Darum muß U. Mann, um zu einer wirklichen Theogonie zu

gelangen, an dieser Stelle von Schelling abweichen und einmal eine Inkarnation G o t t e s s e l b s t in der Religionsgeschichte voraussetzen, zum anderen statt der Potenzendialektik als Gliederungsprinzip die vier Sphären des Seins einführen, die Gott dabei realiter erfüllt (s. Anm. 381 und 389).

393) H. Barth, aaO. S.227.

394) Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, S. 281.288-290.

395) Damit wenden wir uns noch einmal gegen die Interpretation von W. Schulz, die zu folgenden Spitzensätzen gelangt: Die Vernunft "erhebt sich durch aussondernde Reflexion zur Erkenntnis des reinen Selbst, als welches Gott, d. h. s i e s e l b s t in ihrer innersten Wesenswirklichkeit als reine Tätigkeit ist". "Gott ist ja gar nichts anderes als die reine Vermittlung selbst, ... und darum ist er nur faßbar als ein Anderes als das vermittelnde Denken, steht immer schon hinter dem Denken als dessen reine Möglichkeit." (aaO. S.61.80, Hervorhebungen ausgelassen)

396) Vgl. o. S.185 Anm. 313; 299 f. - Schellings Philosophie der Mythologie bezeugt sonach noch einmal die Differenz des lediglich implizierten und des eigentlichen, vorgängigen Prinzips, die K. Hemmerle zutreffend herausgearbeitet hat (vgl. o. S.240 f).

L e b e n s l a u f

Ich bin am 2. November 1940 als Sohn des Steueroberrats Helmut Schöpsdau und seiner Ehefrau Erika geb. Reul in St. Ingbert/Saar geboren. Nach Besuch des Humanistischen Gymnasiums begann ich im Sommer 1959 an der Universität Tübingen das Studium der evangelischen Theologie. Von 1961 bis 1963 studierte ich in Heidelberg. Im Frühjahr 1964 legte ich beim Protestantischen Landeskirchenrat der Pfalz in Speyer das 1. Theologische Examen ab. Ein Stipendium des Ökumenischen Rates der Kirchen gab mir nach der einjährigen Ausbildung im Predigerseminar die Möglichkeit zu einem zweisemestrigen Studium am Hartford Theological Seminary in Hartford/Connecticut (USA). An der Universität Mainz habe ich 1969/70 zwei Semester evangelische Theologie studiert. Seit Herbst 1968 stehe ich als Pfarrer im Dienst der Pfälzischen Landeskirche.

Meine Lehrer waren die Professoren W. Eltester, W. Jens, E. Käsemann, U. Mann, W. Schulz, G. Bornkamm, H. Bornkamm, P. Brunner, H.-G. Gadamer, G. v. Rad, E. Schlink, G. Sauter; in Hartford: G. A. Riggan, R. A. Underwood, R. E. Weingart.

Herr Professor Dr. Ulrich Mann (Saarbrücken) hat die vorliegende Arbeit angeregt und gefördert. Dafür sei ihm an dieser Stelle gedankt.

